



إِدْوَارْد سَعِيدُ

ترجمة: د. محمد عناني

الاستشراق

المفاهيم الغربية للشرق

تصميم الغلاف : جوني



■ الاستشراق ■

المفاهيم الغربية للشرق

(طبعة ١٩٩٥ المزيّدة)

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب
Edward Said, *Orientalism: Western
Conceptions of the Orient*, 1995.
الصادرة عن دار بنجوين العالمية عام ١٩٩٥

رؤية

للنشر والتوزيع

2008

مرايا الكتاب

الكتاب : الاستشراق
المفاهيم الغربية للشرق

الكاتب : إدوارد سعيد

ترجمة: د. محمد صنانى

المدير المسؤول : رضا عوض

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨ / ١٢ . ٠

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤٠

الإخراج الداخلى : جوى

جمع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

رقم الإيداع : ١٤٣٠٧ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى : 3-21-6174-977

الاستشراق
المفاهيم الغربية للشرق

فهرس الكتاب

الصفحة	موضوع
٩	تصدير المترجم
٣٥	شكر وتقدير
٤١	مقدمة المؤلف

الفصل الأول

نطاق الاستشراق

٨٣	أولاً : معرفة الشرقي
	ثانياً : الجغرافيا الخيالية وصورها : إضفاء الصفات الشرقية
١١٠	على الشرقي
١٤٢	ثالثاً : مشروعات

الصفحة

رابعاً : الأزمة ١٦٩

الفصل الثاني

أبنية الاستشراق وإعادة بنائها

- أولاً : حدود أعدادوا رسمها، وقضايا أعدادوا تعريفها ودين
 جعلوه علمانياً ١٩٧
- ثانياً : سلفستر دي سامي وإرنست ريتان : الأنثروبولوجيا
 العقلانية ومختبر فقه اللغة ٢١٢
- ثالثاً : الإقامة في الشرق ودراسه : متطلبات تصنيف المعاجم
 ومتطلبات الخيال ٢٤٦
- رابعاً : الحجاج ورحلات الحج من بريطانيا وفرنسا ٢٧١

الفصل الثالث الاستشراق الآن

أولاً : الاستشراق الكامن والاستشراق السافر	٣١٦
ثانياً : الأسلوب والخبرة والرؤية : الطابع الدنيوى للاستشراق	٣٥١
ثالثاً : الاستشراق الأنجلوفرنسى الحديث فى أوج ازدهاره	٣٩٤
رابعاً : آخر مرحلة	٤٣٥
تذييل طبعة ١٩٩٥	٤٩٩
الهوامش	٥٣٧

تصاير

هذه هي الترجمة العربية الكاملة للطبعة الثانية المزيّدة الصادرة عام ١٩٩٥ من كتاب الاستشراق للمفكر العالمى والناقد الفذ إدوارد سعيد، وهي التى نشرتها دار بنجوين (Penguin) العالمية، وكانت الطبعة الأولى للكتاب قد صدرت عام ١٩٧٨ عن دار رتلدج وكيغان بول (Routledge & Kegan Paul)، ثم أعيد إصدارها دون تنقيح أو زيادة عام ١٩٨٥ عن دار بيرجرين (Peregrine)، وبعدها نشرتها كما هي دار بنجوين عام ١٩٩١، وإذن فإن الطبعة الجديدة المزيّدة هي التى تعتبر الطبعة الثانية حقاً من حيث المضمون، وهكذا رأيت مثلما رأى الناشر أن من حق القارئ العربى أن يَطَّلِعَ على آخر صورة للكتاب الذى وضعه هذا العبقري، ولا شك أنه يهم كل عربى فى هذه الأيام، بعد أن خُصِّصَتْ له مئات الدراسات فى الغرب وفى الشرق، وهي التى تتفاوت ما بين الدراسات الأكاديمية المتخصصة التى اتخذت صورة الرسائل العلمية الجامعية، وما بين الدراسات الثقافية العامة فى صورة الكتب والدراسات المتفرقة، وقد أمدتني الباحثة وفية حمودة، من جامعة طنطا، بعدد هائل من هذه وتلك، عكّفتُ عليها فى الشهور الأخيرة أقرؤها وأحاول

تصدير

استيعابها قبل الترجمة وإثاءها وبعدها، ويكفى أن أذكر أن ملخصاتها وحدها تملاً مجلدًا كاملاً. وسوف أثير عرضاً إلى أن باحثينا الأكاديميين في مصر ساهموا بقسط كبير في هذا المجال، فكان من نصيب جامعة القاهرة رسالتان، قُدمت الأولى عام ٢٠٠٠ في قسم اللغة الانجليزية، وقدمتها الباحثة منى سامى، عن المدخل الثقافى للسياسة عند إدوارد سعيد، والآخرى عام ٢٠٠٥ عن استجابة العالم العربى لفكر إدوارد سعيد مع التركيز على كتاب الاستشراق، وقدمها الباحث محمود عبد الحميد محمود أحمد، فى قسم اللغة الإنجليزية أيضاً، وتتضمن قائمة ببلوغرافية شبه كاملة، وكان من نصيب جامعة جنوب الوادى رسالة قدمها فى عام ٢٠٠٠ الباحث سمير أحمد عبد النعيم فى قسم اللغة الانجليزية كذلك بعنوان النظرية النقدية عند إدوارد سعيد، كما أصدرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة عددًا خاصاً من مجلة الأدب المقارن "ألف" (رقم ٢٥) بعنوان "إدوارد سعيد والتشويش النقدى للاستعمار"، وهو عدد رائع يتضمن قسمًا بالعربية وآخر بالإنجليزية، شارك فيهما نخبة من كبار المثقفين العرب والأجانب، ويتضمن قائمة ببلوغرافية

منتخبة لأعمال إدوارد سعيد وترجماته وما كتب عنه . كما أصدرت مجلة سطور الشهرية كتباً مترجمة عنه، ونُشرت لهذا المفكر ولا تزال تُنشر دراسات كتبها هو أو كتبت عنه، هذا إلى جانب ما كَتَبَتْهُ عنه كبار المجلات الثقافية في مصر، ولا أظننى بحاجة إلى تعدادها .

وإزاء هذا الكم الهائل من المادة العلمية المتاحة عدلتُ عن محاولة تلخيص ما جاء فيها - كلها أو بعضها - أو حتى عن عرض أهم تياراتها في هذا التصدير، اكتفاءً بما فعله غيرى، فليس التصدير المكان المناسب للعرض أو التلخيص، لكننى سوف أتناول فيه مسألتين مهمتين، الأولى هى من هو إدوارد سعيد (لمن لا يعرفه من القراء العرب، ومن الشباب خصوصاً) والثانية هى لماذا أقدِّم الآن ترجمة جديدة وبين أيدينا الترجمة المشهورة التى قدمها كمال أبو ديب منذ ربع قرن؟ وسوف أبدأ بالإجابة على السؤال الثانى لانه الأصعب وإن لم يكن الأهم .

قلت فى مطلع التصدير إن هذه ترجمة للطبعة الثانية المزينة الصادرة عام ١٩٩٥، وفيها يضيف إدوارد سعيد فصلاً كاملاً - أسميته تذيلاً - عن وقَّع كتاب الاستشراق فى العالم الغربى وغير الغربى ممَّا، ويعيد النظر فى بعض المسائل التى رأى أنها تحتاج إلى إعادة نظر، ويرد فيها على بعض نقاده وما تعرض له كتاب الاستشراق من قبول أو رفض فى الغرب خصوصاً، بعد انقضاء أكثر من خمسة عشر عاماً على نشر الطبعة الأولى، وهذا فى ذاته مبرر كافٍ لتقديم الكتاب 'الجديد' للقارئ العربى، ولكنه ليس المبرر الوحيد. فالواقع أن اللغة العربية المعاصرة التى نترجم بها الكتب الأجنبية لغة حية متطورة ما تفتأ تتغير، ولقد شهدت هذه اللغة من التغيرات فى ربع القرن الماضى ما لم تشهده على مدار ما يقرب من قرن كامل، وأكاد أقول منذ أحمد فارس الشدياق، صاحب الجوائب، المجلة التى كان يصدرها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ويقدم فيها الترجمات الجديدة للمصطلحات الحديثة التى أصبحت اليوم على أفواه الجميع . ففى الربع الأخير من القرن العشرين اعترف العالم بأن اللغة العربية لغة عالمية،

— تصدير —

وأصبحت من اللغات الأساسية (الست) فى الأمم المتحدة، وانتشرت المصطلحات الجديدة، إما عن طريق التعريب أو عن طريق الترجمة، ودأب أرباب اللغة العربية على تنقيحها وتشذيبها وإشاعتها، وساهمت الصحافة فى ذلك الجهد، حتى وصلنا إلى ما يقرب من ثبات معانى المصطلحات الجديدة فى العربية التى تُثَبَّتُ يوماً بعد يوم مدى حيويتها وطواعيتها وسلاستها وقدرتها على الإبداع والتجديد. ولا شك أن مولد مصطلح جديد - أى مصطلح جديد - ليس يسيراً فى كل الأحوال، فالتخصصون يجتهدون ويطرحون ما يرونه على الجمهور، فإن قبله اللسان، وقبلته الأذن، شاع واستقر، ولم يعد عليه خلاف، وهذا جهد قد يستغرق سنوات طويلة فى كل الأحوال وفى كل لغات العالم، وكذلك فى اللغة العربية، بطبيعة الحال، ولكن سرعة التغير فى ربيع القرن الأخير كانت غير مسبقة، سواء فى أحداث العالم من حولنا أو فى فنون الترجمة والتعريب واللغة العربية المعاصرة، ولن أفيض فى هذا الحديث الذى خصصت له كتباً كاملة فى الفترة من ١٩٩٣ (تاريخ صدور الطبعة الأولى لفن الترجمة) إلى ٢٠٠٣ (تاريخ صدور نظريات الترجمة الحديثة) كما تناولته تفصيلاً فى الفصول الأولى من كتابى المصطلحات الأدبية الحديثة ١٩٩٦، فكل ما أريد أن أقوله هو أن لدينا الآن، بفضل جهود العلماء العرب على امتداد الوطن العربى، لغة عربية معاصرة تتميز بالوضوح والمرونة وثبات المعانى الجديدة.

وهكذا فإذا كان من حق كل عصر أن 'يقرأ' فكر 'الماضى' وأدابه على ضوء مفاهيمه الجديدة المعاصرة، وكان من حق العربى أن 'يقرأ' ما آل إليه من 'السلف' على ضوء مفاهيمه الجديدة التى يتوصل فيها باللغة العربية المعاصرة، فإن من حق العربى أيضاً أن يعيد ترجمة الآثار الفكرية والأدبية المهمة إلى هذه اللغة المعاصرة، وإذا كان ذلك لا يُرى بوضوح فى الماضى إلا فيما بين 'العصور' المتفاوتة، بسبب 'بطء' التغير فيما بين تلك العصور فى العالم وفى الوطن العربى، فإنه يُرى الآن بوضوح ما بين الأجيال التى قد لا يزيد عمرها من الزاوية الزمنية الصرفة عن ربع قرن. بسبب سرعة التحولات

التي شهدها العالم الحديث وشهدها العربية المعاصرة. وأذكر أنني قلت ذات مرة إن من حق كل جيل أن يترجم آثار 'الماضي' إلى لغة يفهمها أبناء العصر، وكان تعريف 'الماضي' ينحصر يوماً ما في الأزمنة السحيقة، ولكنه أصبح يشمل الآن أعمالاً لم يمض عليها سوى نصف قرن أو ربع قرن.

أضف إلى هذا أنني أؤمن بأن المترجم 'مفسر'، ومعنى 'التفسير'، هو تحويل الفكرة إلى لغة العصر، وهو يقترب اقتراباً كبيراً، إذن، من مفهوم 'الشرح' الذي يقدمه بزاز ويلي، وإن كان يختلف عنه في أننا نطلق على 'الترجمة' لفظاً 'التفسير' أو 'الاجتهاد' (interpretation) بمعنى تقديم 'المعنى' بالصورة التي يفهمها أبناء العصر، أو أبناء الجيل في هذه الأيام، ولذلك فربما تعددت 'صور' نص 'كلاسيكي' من عصر إلى عصر بل ومن جيل إلى جيل، مثلما نتوقع أن تختلف 'رؤية' نصوص هذا الجيل في عيون الأجيال اللاحقة. أي إنه مثلما يختلف القراء والنقاد هذه الأيام في 'فهمهم' - بمعنى 'تفسيرهم' - لآراء إدوارد سعيد، والدليل على ذلك قائم في تعدد 'المفاهيم' أو 'التفاسير' التي قدمها القراء والنقاد لكتاب الاستشراق على مدى ربع القرن الأخير، سواء في البلدان 'الغربية' أو البلدان 'الشرقية'، فإن المترجمين يختلفون في فهمهم لنصوص إدوارد سعيد وأساليب تقديم صور هذا الفهم إلى قراء اللغة المترجم إليها. فإذا أخذنا في اعتبارنا أن المفكر إدوارد سعيد ذو أسلوب خاص به، بل أصبح علماً عليه ولا يكاد يشاركه أحد فيه، خصوصاً لأنه باحث أدبي في المقام الأول، ولأنه يكثر من الاعتماد على النصوص الأدبية إلى جانب النصوص 'الثقافية' وينطلق في دراسته العلمية من مناهج البحث العلمية في النقد الأدبي، وأن هذا الأسلوب الخاص يمثل صعوبة خاصة للقارئ حتى في البلدان الناطقة بالإنجليزية، بسبب كثرة استدلالاته (والاستدراك من صفات الكتابة العلمية في العلوم الإنسانية التي يصعب فيها التعميم وإصدار الأحكام المطلقة) وبسبب كثرة ميله إلى 'التحيز' العلمي في القول، وتوسله في الصياغة بكل ما تتيحه اللغة من مبان متداخلة مركبة، وحفوله بظلال المعاني التي تُكسب معانيه 'الرئيسية' ثراءً وجمالاً،

أقول إذا أخذنا كل ذلك في اعتبارنا أدركنا سر ما اشتكى منه قراء العربية (مثل قراء الانجليزية) من 'صعوبة' نصوص إدوارد سعيد.

وكأنما كنت أحس أنني صائر حتماً إلى ترجمة الاستشراق يوماً ما، بدأتُ اهتمامي بترجمة إدوارد سعيد، بعد ترجماتي لشيكسبير وميلتون وبيرون في الأعوام الأربعة الأخيرة، بكتاب يمثل الفترة الأسلوبية 'الصعبة' عند إدوارد سعيد وهو *تغطية الإسلام* في عام ٢٠٠٥ وأردفته بكتاب *آيسر أسلوباً* ويمثل مرحلة لاحقة لدى هذا الكاتب الكبير، هو *الثقافة والسلطة*، وعندما أقبل قراء العرب على ترجمتي لهما وتقبلوهما بقبول حسن، أحسست أنني وجدت السبيل الصحيح 'لمعالجة' الاستشراق، فتوفرت على ترجمته بإخلاص ودأب، مؤمناً بأنني أخاطب القارئ العربي اليوم، وأن مهمتي تنحصر في أمرين: الأول هو النقل الواضح لأفكار إدوارد سعيد، مهما كلفني ذلك الوضوح من عناء في إعادة صوغ بعض التراكيب الخاصة باللغة الانجليزية حتى تستيفها الأذن العربية، والثاني هو الحفاظ - في حدود أعراف الفصحى المعاصرة - على السمات المميزة لأسلوب إدوارد سعيد، وهي التي ألحت إليها بإيجاز في الفقرة السابقة، حتى يظل أسلوب الكاتب علماً عليه بالعربية، مثلما هو علم عليه بالانجليزية، وهما أمران متلازمان.

ففي سبيل الوضوح لجأت في المخطوط الأول للترجمة إلى وضع 'الإضافات' الطفيفة الشارحة لبعض ما قد يجده القارئ العربي غامضاً أو غير مألوف بين أقواس، ثم وجدت أن 'أقواسي' قد تختلط مع أقواس المؤلف، فعباراته الاعتراضية تنهض بدور أساسي في المعنى سواء وضعها بين شرطتين أو بين قوسين، فعدلت عن مقصدي الأول وحذفت ما كنت وضعته من أقواس، وجعلت هذه الإضافات الطفيفة جزءاً لا يتجزأ من النص العربي، فمثلاً عندما يقرأ القارئ الغربي اسم 'الجمعية الشرقية' الفرنسية مكتوباً بالفرنسية لن يحتاج إلى وصفها بأنها فرنسية، وقس على ذلك أسماء بعض المدن التي يعرفها القارئ الأوروبي وقد لا يعرفها العربي متوسط الثقافة، أو أسماء بعض الأدباء الأجانب ودلالاتها، وهكذا دأبت على تعديل

الصوغ بما يلائم تعديل 'المخاطب' ، بحيث يصل المعنى المقصود إليه دون غموض، قدر الطاقة، وهكذا فإن الأقواس الواردة في نص إدوارد سعيد أقواسه هو، وأما علامات الفصل والوصل أو 'الترقين' (punctuation) فهي تتغير، بطبيعة الحال، بتغير اللغة، فلكل لغة تقاليدها في الكتابة، ومن العبث، مثلاً، استخدام شرطة قبل جملة صغيرة أو عبارة طارئة مضافة، فالشرطة لابد لها من شرطة أخرى تضمن اعتبار ما بينهما جملة معترضة للسباق. وأما التقاليد 'الترقينية' التي ثبتت في الفصحى المعاصرة، مثل استخدام النقط للدلالة على كلام محذوف، أو ترك مسافة قليلة للدلالة على بداية الفقرة، أو الدخول بالهامش قليلاً عند اقتطاف قول لكاتب آخر، فقد حافظت عليها بدقة، محافظتاً على علامات الجمل الاعتراضية.

وبهذا كله أرمى إلى أن تتمتع هذه الترجمة بقدر لا بأس به من الوضوح، على ما أراعيه فيها من التزام الدقة إلى أقصى حد ممكن، ولم يكن هذا أو ذاك بإمكانى قبل فترة 'التدريب' على ترجمة 'أسلوب' إدوارد سعيد في الكتاين اللذين ذكرتهما، وبطبيعة الحال قبل أن تتوافر في اللغة العربية المعاصرة ما تزخر به اليوم من المصطلحات العلمية العربية الجديدة. وأما إذا كانت دقة التعبير عن فكرة معقدة عند الكاتب تقتضى بناءً عربياً لا يتمتع بالوضوح الكامل، فقد تحايلت على البناء - في سبيل الدقة والوضوح - حتى أتى بالمعنى المقصود بأسلوب آخر، وفي هذا ما فيه من عتت، ولكن الدقة العلمية هدف نبيل، وتحقيقه مطلوب بأي سبيل وبأي أسلوب، ولو اقتضى ذلك التضحية ببعض خصائص الأسلوب الأصلي. فأنا أرى في الكتاب فائدة مستجدة، خصوصاً في الأيام التي اشتد فيها ساعد 'العولة' وكثر فيها الحديث عن 'صدام الحضارات' ، كما يقول إدوارد سعيد نفسه في الفصل الذي أضافه في هذا الكتاب.

مذهبي في الترجمة إذن أقرب إلى 'التقريب' منه إلى 'التغريب' . فليس الهدف هو تقديم صورة 'مقلوبة' للنص الأصلي بحيث تقرأ من اليمين إلى اليسار بدلاً من العكس، ولكن صورة صادقة للأفكار التي يوردها الكتاب

وقد اكتسبت أسلوباً عربياً بمعنى أنها أصبحت تمثل ما يفهمه قارئ اليوم في هذا الكتاب مُعَبِّراً عنه بكلمات عربية واضحة، ولهذا لم أقرأ ما سبق من ترجمات لإدوارد سعيد لأنها، حتى لو كانت حسنة، تمثل ما يفهمه غيري، وفي غير هذه اللحظة، من الكتاب، أو ما عُبِّرَ عنه غيري بالفاظ أو بأساليب قد لا تحمل المعنى نفسه لقارئ اليوم. فكل ترجمة تحمل طابع صاحبها، وهو قول لا يقتصر صدقه على الترجمات الأدبية التي "تمثل" إلى حد بعيد مفهوم المترجم الخاص للنص وطرائقه في التعبير عما يفهمه وقدرته على البيان، مثلما "تمثل" استجابة الجيل الذي ينتمي إليه، أو العصر الذي نبت فيه، لكل نص من النصوص الأدبية التي تتغير صورها بتغير المترجمين وتغير الأجيال. وأما ما أعنيه تحديداً "بالتقريب" فهو أقرب ما يكون إلى ما يعنيه المترجم والباحث المعاصر لورنس فينوتى بمصطلح (domestication) أى إضفاء طابع الألفة على الأفكار والصور حتى يتقبلها قارئ الترجمة في إطار مفاهيم لغته وأساليبها البنيانية، وهو يختلف عن "التغريب" (foreignization) عند فينوتى) الذى يعنى الاحتفاظ بالذائق الأجنبي للنص الأدبي حتى يظل "أجنبياً" بمعنى عدم الانتماء إلى أدب اللغة المنقول إليها وخروجه عن إطارها. والسبب الذى يجعلنى أرفض دعوة فينوتى إلى التغريب هو أنه منهج قد يصلح للترجمة فيما بين اللغات الأوروبية التى تنتمى بصفة عامة إلى ثقافة متجانسة، إن لم تكن واحدة، وتتميز بالقدرة على تبادل المصطلحات بسرعة عجيبة، فما إن أتى فوكوه الفرنسى بمصطلح "الخطاب" حتى تلقفته اللغات الأوروبية الأخرى كما هو، وما إن أتى دريدا الفرنسى بمصطلح "الاختلاف والإرجاء" حتى شاع فى أوروبا، بل إن آنية العبارات أنفستها تصور مدى التوافق فى البناء الفكرى فيما بين هذه اللغات، فالثقافة المتجانسة تيسر "التقارب" بصورة طبيعية فيما بينها، كما بين كاتفورد فى تحليله اللغوى للترجمة ما بين الفرنسية والإنجليزية، وكثيراً ما كنت أترجم العبارة الفرنسية التى أقابلها - حتى فى نص إدوارد سعيد نفسه - إلى الإنجليزية قبل أن أترجمها إلى العربية، عن غير قصد، فيظهر معناها عندى بوضوح وجلاء. ولكن هذا المذهب لا يصلح فيما بين اللغات التى لا تنتمى لثقافات متجانسة،

ولا شك فى الاختلافات القائمة بين اللغات الأوروبية الحديثة وبين اللغة العربية التى تتمتع بتاريخ ثقافى طویل، وهو التاريخ الذى أورت ألفاظها معانى متعددة، يرتبط بعضها بالعصور التى شاعت فيها بعض هذه الألفاظ، والتى لا يستطيع المترجم العربى أن يتجاهلها حتى ولو كان يُحملها معانى حديثة أو جديدة، وحتى لو كان وثاقاً من أن الكثيرين من النشء لا يحيطون بها. كما إن للعربية طرائقها الخاصة فى التعبير أو فى البيان، وهى التى إذا لم يلتزم بها المترجم نُفّر منه القارئ أو أرهقه على أقل تقدير.

أقول إن صدقَ مذهب 'التقريب' الذى أخذ به لا يقتصر على ترجمة النصوص الأدبية، بل يتعداها إلى النصوص الفكرية المتخصصة، بل هو أشد ما نحتاج إليه عند ترجمة هذه النصوص التى قد تحمل أفكاراً فلسفية عويصة يصعب على القارئ متوسط الثقافة استيعابها فور قراءتها، وقد تتطلب منه إعادة القراءة. فالانتماء الصادق إلى التراث العربى هو الذى يُمكن المترجم من النطق بلسان عربى مبین، وكنت أهدى فى مسلکی بکبار أساتذة جيلنا الذين قدموا لنا أعوص الأفكار بأسلوب سلس واضح، من أحمد أمين ولويس عوض إلى محمد فريد أبو حديد وزكى نجيب محمود، بل وصاحب الأسلوب 'التلغرافى' البالغ الوضوح والتأثير سلامة موسى، فلقد بين لنا هؤلاء أن الترجمة مثل الكتابة تقتضى بذل الجهد فى التقريب والإيضاح لا التغريب والتعمية، وهو الجهد الذى ألقى عليه الضوء فى كتابى بالإنجليزية (On Translating Arabic: a Cultural Approach, 2000).

وأما لماذا أكلت نفسى هذا الجهد فى ترجمة كتب إدوارد سعيد فالواقع أننى أرى أنه جدير به بل بالمزيد لأنه من القلائل، إن لم يكن الكاتب الوحيد الذى خاطب الغرب بلغته ومنهجه العلمى الحديث، فكشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمى إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم فى توطيد الهيكل الحالى لما يسمى 'بالنقد الثقافى' أو المدخل الثقافى فى النقد الأدبى، وهو الذى يربط بين الأدب، والكتابة والدرس بصفة عامة، وبين النزعات البشرية

المنحطة التي يدينها الغربيون بالسنتهم ويؤيدونها في قلوبهم وأفعالهم حتى العصر الحالى بل حتى هذه اللحظة، مثل النزعة العنصرية، والتعصب العرقى تحديداً، ومثل الأطماع المادية الاستعمارية القائمة على الجشع المحض، ومثل نشدان التسلط والسلطان لذاته، وهو ما يتجلى فى بناء الامبراطوريات، أى الإمبريالية، وما إلى ذلك بسبيل.

ولقد أقام إدوارد سعيد الحجة على هذا كله مستعياً ما أسميته بالمنهج العلمى الحديث فلم يسع الغرب إلا أن 'يقراه' وأن يقر له بصواب المنهج، ولو اختلف البعض معه فى بعض ما انتهى إليه الكتاب. وإذن فإن هذا كتاب فى المنهج: إنه بحث نقدى يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائمه تبيان خداع بعض ما يكتسى المظهر العلمى وهو فى حقيقته عنصري، مثل إطلاق صفة 'الشرقى' على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافاً عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه 'الصفة'، أو التسمية، للقول بما يجافى الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جوهرية أو عناصر إنسانية تمثل 'جوهر' الشرق باعتبارها نقبضاً للغرب، وهو ما يسمى بالنظرة 'الجوهرية'، أو المذهب 'الجوهرى' (essentialism)، وإدوارد سعيد يأتى بالأدلة القاطعة على أن هذه النظرة لا تقوم على أسس علمية، لأنها لا تعمل حساباً للتاريخ والتطور وغيرهما من العوامل التى تتحكم فى حياة الإنسان، كما يثبت أن من ورائها - إلى جانب الطمع الاستعمارى والنظرة العنصرية وطلب السلطان - خوفاً دفيناً مما يطلق 'الغرب' عليه صفة الشرقى أو يسميه 'الشرق' وحسب، وهو خوف مُركَّب - وفكرة 'التركيب' أساسية فى منهج إدوارد سعيد - إذ يضم بقايا إحساس أبناء أوروبا بالجهل، وكل مجهول ذو خشية ورهبة، ويضم بقايا خوف أوروبا من تهديد 'الشرق' الذى كان يتمثل يوماً ما فى الدولة العثمانية، والغرب يحاول القضاء على هذا الخوف الدفين (أى غير المعلن) أساماً بتزييف صورة ما يعتبره مناقضاً له، على نحو ما فعله حين اعتبر الإسلام مثلاً للشرق، وما فعله حين اعتبر العرب ممثلين للشرق لأنهم يعيشون فى الشرق الأدنى، ويُعتبر الإرتكان إلى التقسيم الجغرافى وحده، دون أى اعتبارات إنسانية صادقة.

جزءاً من هذا الشريف. وقد عاد إدوارد سعيد إلى هذا الموضوع نفسه في كتابه الذى ترجمته له تغطية الإسلام، الذى يعتبره الكاتب استمراراً لعرض القضية نفسها.

وأما من هو إدوارد سعيد لمن لا يعرفه فهو مفكر وناقد أدبى 'أمريكى' من أصل عربى، ولد فى القدس، فى فلسطين عام ١٩٣٥، وتوفى فى أمريكا عام ٢٠٠٣، والتحق فى مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية فى القدس وفى القاهرة ثم تخصص فى الأدب الإنجليزى فى جامعة برنستون الأمريكية عام ١٩٥٧، وحصل على الماجستير من جامعة هارفارد فى عام ١٩٦٠ وعلى الدكتوراه من الجامعة نفسها عام ١٩٦٤، حيث فاز بجائزة أفضل ناقد فلفت الأنظار إليه، وبدأ حياته العملية أستاذاً ينتقل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام فى جامعة كولمبيا أستاذاً للغة الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن. وعندما نشر كتابه الأول عن الرواى جوزيف كونراد، الذى كان صورة معدلة لرسالة الدكتوراه التى قدمها للجامعة كان يضع قدمه على درج المجد، وكان ذلك فى عام ١٩٦٦، إذ أدرك 'المجتمع الأكاديمى' فى أمريكا وأوروبا أن ناقدًا 'أصيلاً' قد ظهر، واستجاب له ذلك المجتمع، فبدأ يمارس الكتابة التى تخاطب غير الأكاديميين أيضاً إلى جانب الأكاديميين، وبدأ يحظى بالإعجاب وبدأت كتبه تفوز بالجوائز، وهو ما أكسب آراءه مصداقية وحقق لها الذبوع وانتشار التأثير، وخصوصاً بعدما عمل واعياً فى مطلع السبعينيات على تدعيم ركائز المذهب الذى أصبح يرتبط باسمه وهو 'النقد الثقافى'.

كان إدوارد سعيد يرهص فى كتابه الأول عن كونراد بالاتجاه الذى سار فيه بعد ذلك، وكان عنوان الكتاب هو جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية (انظر مقدمتى لترجمة تغطية الإسلام القاهرة ٢٠٠٥ - ص ١٢ - ١٣) وهو يقارن فيه بين الصورة التى يرسمها كونراد لنفسه فى خطابه، معتبراً إياها ضرباً من ضروب السيرة الذاتية، وبين الروايات أو القصص التى كتبها، قائلاً إن الكاتب كان يحاول فيها تحقيق ما عجز عن تحقيقه فى سيرته الذاتية غير تصدير

المباشرة، أى فى خطاباته. وإدوارد سعيد هنا يستخدم التورية فى اللفظة الإنجليزية التى ترجمتها بالخرافة (fiction) فهى تعنى أيضاً التخيل أو الوهم بالمعنى العام، وقد تعنى فن الرواية الخيالية أو القصة الخيالية طالت أم قصرت. وهكذا فإنه يقول، من خلال هذه التورية، وخصوصاً فى الفصلين الثانى والثالث، إن صورة الذات التى يرسمها الكاتب واعياً أو غير واع لا تبرز ولا تتضح معالمها إلا من خلال المقابلة بينها وبين ما يختلف عنها، بل وما يبدو 'معارضاً' لها، مستفيداً فى ذلك بما قالت به سيمون دى بوفوار عن التعارض 'الثنائى' بين الذات والآخر، وبما أتى به البنيويون عن الثنائيات المتعارضة.

ولكن إدوارد سعيد لا يركز هنا على النظرية البنيوية بل يستفيد منها وحسب فى وضع منهج خاص به، تأثر فيه (باعتراؤه) بالفيلسوف جامباتستا فيكو، فهو يبنى منهجه على أساس التعارض والتكامل معاً بين ما أصبح يسمى بالوعى و'الوعى الغاصب' بمعنى أن وعى الفرد بذاته لا يتحقق إلا من خلال التعارض بين الذات وبين الآخر، لكنه لا يتخذ صورته الكاملة إلا عن طريق 'التكامل' مع هذا الآخر الذى يفرض نفسه عليه (إلى حد 'اغتيابه') وقد يكون ذلك 'باحتواء' الآخر أى يضمه إلى وعيه، أو بنزده ومعاداته حتى يصبح الاثنان قطبين متعارضين وإن كانا يكملان بعضهما البعض كما تكتمل الدائرة الكهربائية عند اتصال القطب الموجب بالقطب السالب. وتركيز سعيد فى هذا الكتاب على الوعى يربطه بمذهب 'الظاهراتية' أو الفينومينولوجيا الذى أرسى أسسه الفيلسوف إدموند هوسيرل وطوره الفيلسوف مارتين هايديجر فيما بعد. فمذهب 'الظاهراتية' يصر على أن القصد أو العمد أساس كل وعى إنسانى، وأن الوعى لا يتحقق إلا بوجود هذا القصد أو العمد، وإدوارد سعيد يتوسل بهذه الفكرة فى الاستشراق عندما يعرض لمواجهة الوعى الغربى مع الآخر، أى الشرق الذى يمثل وعياً غاصباً، فالمستشرق قد يحاول 'احتواء' هذا الآخر باعتباره فرعاً منه، مثلما اعتبر بعض المستشرقين أن الإسلام صورة 'منحرفة' من صور المسيحية، وبهذا

‘ضموه’ إلى الوعي الغربى، وقد يحاول نبذه ومعاداته بحيث يصبح القطب السالب الذى تكتمل به دائرة البشر ‘الكهربائية’ !

وهكذا نرى منذ البداية أن اهتمام إدوارد سعيد بالفلسفة كان من وراء نظريته ‘التكاملية’ إلى الأدب، وهى التى سوف تودى إلى ترسيخ مذهبه فى النقد الشقافى الذى يربط ما بين الأدب باعتباره ظاهرة إنسانية تقوم على الإبداع (والتخيل) وبين حقائق الواقع والتاريخ والمجتمع والفكر الإنسانى. وهو مذهب تكاملى ودينامى معاً، بمعنى أنه - إلى جانب الجمع بين الظواهر المختلفة فى المجتمع، التى يكمل بعضها بعضاً - يصر على أن هذه الظواهر غير ثابتة، وأنها تتحرك وتتغير وتتلون، وهى تتأثر بمسار التاريخ وفكر الإنسان مثلما تؤثر فيهما، ومن ثم فإن الأدب، ما دام ظاهرة إنسانية، يرتبط بكل شئ عداه فى حياة الإنسان المادية والنفسية والروحية، وهذا هو ما يجعل ‘البداية’ عسيرة فى أى منهج علمى، وهى قضية بالغة الأهمية عند سعيد، طرحها فى كتابه الثانى ‘البدايات: المقصد والمنهج’ الذى أصدره عام ١٩٧٥، وعاد إليها هنا فى مقدمة الاستشراق التى تعتبر استكمالاً لما جاء فى ذلك الكتاب.

هذا الكتاب الثانى يعتبر ‘الصورة التجريدية’ لمذهب سعيد الفكرى، فهو كتاب يستكشف فيه سعيد، أو يحاول استجلاء بعض القضايا الخاصة بالمنهج، مستفيداً من ‘النظرية الحديثة’ وناقضاً لبعض جوانبها التى تتسم بالتطرف أو الغلو، فهو يصوغ نظرية كاملة تقوم على العاملين اللذين ذكرتهما من قبل وهما التكامل والدينامية، وتتضمن تطوير ‘التعارض الثانى’ الذى سبق أن ألمحنا إلى احتمال تأثره فيه بالبنوية بحيث لا يقتصر على مفهوم التعارض الثنائى بين الذات والآخر (أو حتى بين الذات والموضوع، وهو ما يقول الناقد الانجليزى كولريديج إن الأدب يلغيه فى لحظة الإبداع بمعنى صهر الطرفين معاً فى العمل الأدبى) بل يتعداه إلى التعارض بين كل منشئ أو مبدع وبين ما سبقه، وهو ما لابد منه حتى يستطيع المبدع أن يبدأ: إنه يشعر بانتمائه إلى الإنسان وإلى ما أبدعه الإنسان من آداب وفنون وما اختطه من دروب وشعاب

— تصدير —

فكرية، فيعارض هذا الانتماء بداية، وإن كان في الحقيقة يؤكد وجوده بمعارضته إياه، 'فالعمد' القائم في المعارضة المبديّة يهيئ له الوعي بالاختلاف، مهما تكن صورة ذلك الوعي، ولكن ممارسة 'الاختلاف' تجعله، رغم أنه، امتداداً لما سبقه، فهو يضيف إلى ما 'فعله' غيره، ويعدل من صورته في الوقت نفسه في عيون أبناء جيله، حين يتكامل عمله مع عملهم، وهو ما قال به ت.س. إليوت ذات يوم عن فردية الأديب وأصالته في إطار علاقته بتراث الماضي، والأديب إذن 'يقلق' لتأثيره بمن سبقه، وهو تأثر محتوم، فيحاول 'عامداً' أن يختلف بعد 'البدايات'، ولكنه يبدأ على أي حال، ولابد من بداية ما، مهما تكن.

ويخصص إدوارد سعيد في هذا الكتاب فصلاً كاملاً ينكر فيه القول بأن عوامل 'الاختلاف' و'البداية' ترجع إلى الجوانب الفنية وحدها، على نحو ما يقول هارولد بلوم في كتابه الذي كتبه في السوت نفسه تقريباً عن قلق التأثير

Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*, N.Y., OUP, 1973.

وكما قال به بلوم عام ١٩٨٢ في كتابه عن 'تنقيح' الأديب لما سبقه، بل يرجع إدوارد سعيد عوامل الاختلاف في المقام الأول إلى الجوانب الثقافية، فيخصص الفصل الذي يستعرض فيه النظرية النقدية الحديثة، ناقداً وناقضاً ومستفيداً، للحديث عما يسميه الأوليات الثقافية وعنوان الفصل "أوليات ثقافية: الغياب، الكتابة، البيان، الخطاب، علم الآثار، البنيوية". وهو هنا يستدرك على النظرية المذكورة بعض المسائل، ويؤكد في كل محور من محاور الفصل أن الأديب يدور في فلك ثقافي أولاً ولا فكاك له منه، فشقاوته الشخصية تؤكد أن له كياناً مستقلاً يتيح له إثبات أصالته، ويتعد إدوارد سعيد في هذا الفصل عن إنكار وجود 'الذات' أو ما يسمى 'بالشخصية'، وهو ما نادى به بأعلى صوت نظرية 'ما بعد الحداثة'، ويقترب اقتراباً

شديدًا من موقف إليوت المشار إليه، ومن موقفه الذى أصبح عَلمًا عليه ويتجلى فى الاستشراق بأنصع صوره، مثلما يتجلى فى تغطية الإسلام والثقافة والسلطة (القاهرة ٢٠٠٥).

وكأنما أحس إدوارد سعيد بضرورة إيضاح موقفه وتمييزه عن مواقف معاصريه وأسلافه، فكتب مقدمة جديدة للطبعة الثانية من كتاب البدايات: **المقصود والمنهج** الصادرة عام ١٩٨٥ يفرق فيها بين ما يسميه **البنوة** (filiation) وبين ما يسميه **الانتماء** أو **الانساب** (affiliation). فالبنوة عنده تعنى الانتماء فى خصائص معينة للتراث الأدبى والفكرى بدايةً، وهو انتماء حتمى مثل انتماء الأبناء إلى الآباء، فالإبن لا يملك إلا أن ينتمى إلى أبويه، فهو ينحدر من نسلهما ويورث منهما صفات بيولوجية ونفسية معينة، شاء ذلك أم أبى، ولكن الانتماء أو الانساب عنده يقوم على الاختيار أى على المقصد والعمد، والتعارض بين هذين الطرفين (الذى يسميه تعارضاً بين قطبين أو تعارضاً ثنائياً) يفسر عنده الخطأ الذى وقعت فيه بعض الاتجاهات فى النظرية الحديثة التى تزعم أن كل إنتاج أدبى ينتمى إلى ما سبق إنتاجه من أدب وفقاً لقانون الحتمية (أى حتمية البنوة) فكأنما لا يملك الأديب ذاتاً تمكنه من إيجاد بداية جديدة لنفسه، وكأنما لا يمكن أن توجد بداية جديدة لأى شئ، فحتى لو كانت 'البدايات' جذور أو أصول فيما سبق من كتابات أو أقوال، فلا شك أن الكاتب أو الشاعر أو المفكر قاصر على أن يأتى بالجديد الذى يكون 'أصيلاً' وعلماً عليه فى هذه الحال، ولابد أن يعتبر هذا الجديد بدايةً من لون ما - كما سبق أن قلت.

ويطبق إدوارد سعيد نظريته المذكورة فى تحليله للمستشرقين وتقسيمهم إلى فئات وفقاً لمدى 'بنوتهم' لتقاليد الاستشراق ومدى اتخاذهم بداية أصيلة، حتى لو عادت بهم إلى الانتماء من زاوية أخرى. فهو لا يدين المستشرقين جميعاً، ولكنه يدين تقاليد الاستشراق باعتباره الإطار الفكرى والشقافى العام الذى يندر أن يخرج عنه حتى ذوو الأصالة من الأدباء والمفكرين. فقد يتمتع أحد الأدباء بخيال خصب يدفعه دفعاً إلى التحليق فى

— تصدير —

أجواء غير واقعية، استلهاماً لصور جديدة أو لأفكار مثيرة وما إلى ذلك فيجد في صورة 'الشرق' التي قدمها غيره من الأدباء والباحثين 'الزاد' الذي يبحث عنه، فينتفع بهذا الزاد ويضفي عليه المزيد مما يسميه كولريدج 'التلوين الخيالي'، فإذا قرأ غيره ما كتب ظن أن هذه الكتابة، بسبب 'أصالتها' المظاهرة - من الزاوية الأدبية الصرفة - وقوة تأثيرها الفني تقدم صورة صادقة وأمنية، فإذا تكاثرت أمثال هذه الكتابات أنشأت جوّاً أو مناخاً نفسياً أو فكرياً معيناً لا يملك الباحث العلمي أن ينجو من تأثيره فيه، وإذن فنحن نرى هنا كيف 'عمد' الكاتب الأول عمداً إلى نشدان الغرابة، فتوافر في حالته 'الوعى' (القائم على العمد) وتحقق بذلك جانب الاختيار، بمعنى أنه اختار ما يراه غريباً وعجيباً دون أن يلزمه شيء، فانتسب واعياً إلى ذلك الجو أو المناخ، ونرى في حالة الباحث العلمي الذي ينشأ في الجو أو المناخ النفسى أو الفكري الذي أوجده غيره تحقيق جانب الانتماء (ما يسميه سعيد عنصر البنية) فهو - مهما يخلص في عمله 'العلمى' - 'وليد' هذا الجو، وهو يتنفس هواءه، ويشعر، شاء أم أبى، بانتمائه إليه، وهو الانتماء الذى يكاد يكون محتوماً، وهكذا دواليك، فالصورة الأولى أو الصور الأولى التى تمثل الشرق، وهى التى رسمها أوائل المستشرقين لما رأوا فيه اختلافاً صارخاً عن حياتهم، وأطلقوا عليه صفة 'الشرق' العامة، كانت تقوم على مباحث فقه اللغات 'الشرقية' (السامية والهندية القديمة) وكانت تركز على الغريب والعجيب، وتلح إلحاحاً شديداً على القِدم وبعد المسافة الزمنية التى تفصل أوروبا فى مطلع القرن التاسع عشر عن ذلك 'الشرق' (وهى التى يؤكدُها بعد المسافة الجغرافية) وقد تكون فى ذاتها ذات قيمة علمية مؤكدة، ولكنها أوجدت المناخ الذى دعا المبدعين إلى اعتبارها الصورة الحقيقية الوحيدة والحاضرة أبداً أى التى تظل على قدميها وغرابيتها وثباتها وجمودها أبداً الدهر، ويتكاثر من تأثر بها من المبدعين والرحالة و'الحجاج' إلى الشرق، نشأ الجو الذى أصبح لا مفر من التأثير به بعد ذلك، حتى من بين العلماء.

وإدوارد سعيد يخصص خاتمة كتابه البدايات: المقصد والمنهج للحديث

عن تأثير الفيلسوف فيكو في ذلك الكتاب، ولنا أن نقول في الواقع إنه يشرح تأثير فيكو في منهجه الخاص، الذي لا يقتصر على كتاب دون كتاب، بل هو المنهج العلمي الذي لا يتخلل عنه في أى شيء مما كتب. ونستطيع أن نلمح أولى بوادر هذا التأثير في اهتمام إدوارد سعيد اهتماماً بالغاً بقضية التصوير (التمثيلي) (representation) في العلوم الإنسانية، وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أو التمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التي تمثل شيئاً ما تقدم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط (كما يبين رولان بارت في حديثه عن الصورة والأيقونة والشفرة) وهي إذن ليست الشيء في ذاته، بل وحتى لو زعمت أنها تمثل 'جوهراً' فهي مجرد تمثيل لهذا الجوهراً، وفيكو يقول إن على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشيء إذا أراد أن يضع له تعريفاً جامعاً مانعاً، وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدد الجوانب، ويعيش في ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التي تؤثر فيه مثلما يؤثر فيها، وإذن فيجب واجب الباحث الأول هو الإلمام بشئ العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا هو ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه في نقده للاستشراق، إذ أتاح له 'اكتشافه' (أو إعادة اكتشافه) للفيلسوف فيكو أن يتخذ المنهج الذي أسمته المنهج التكاملى، أو ما يسميه فيكو 'المنهج السياقى'، وأن يطبقه في تبيان خروج التقاليد الاستشراقية عنه، واعتمادها على صورة تمثيلية لجانب واحد من جوانب الشرق، واعتبارها 'جوهراً' الشرق أو حقيقته.

وقد عاد إدوارد سعيد إلى الفيلسوف فيكو في الفصل الأخير من كتابه تغطية الإسلام والذي يناقش المعرفة والسلطة، ولكنه يشير إليه فيه بحسب باعتباره تلميذ فرانسيس بيكون، كما عاد إليه عام ١٩٩٤ عندما كتب المثقف والسلطة وقال إنه كان يعتبره مثله الأعلى يوماً ما، وأما في الاستشراق فإن سعيد لا يشير إليه إلا إشارة عابرة (ربما بسبب تخصيص فصل كامل له في البدايات) ومع ذلك فهو يطبق المنهج الذي يقول إنه تعلمه منه. ونحن نعرف

أن الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جامباتستا فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) فيلسوف ما يسمى بالتاريخ الشقافي، أى دراسة التأثير والتأثر ما بين التاريخ والثقافة، لا تاريخ الثقافة فى ذاتها، فهو يرصد فى كتبه الأولى مظاهر التفاعل المحتوم بين 'المنابع' الشقافية والتاريخ، ويؤكد فى أهم كتبه وهو 'العلم الجديد' (*scienza nuova*) ضرورة النظر فى العوامل التاريخية عند دراسة ثقافة من الثقافات، وكان قد أصدر كتيبات تضم الخطوط العريضة لهذا الكتاب عامى ١٧٢٠ - ١٧٢١ قبل الانتهاء من كتابته، ولكن رجال الكنيسة الذين كانوا يرعونهم (وينشرون كتبه) لم يكونوا راضين عن أحد كتبه الأولى التى تدعو إلى الدراسة العقلانية لجميع الظواهر بلا استثناء، وغضبوا منه حين نشر هذه الكتيبات، فلم يأبه لهم ونشر الكتاب المذكور المهم على حسابه الخاص عام ١٧٢٥، ووضع فيه ما يسمى بالمذهب التاريخى (القديم) وهو أقرب المذاهب إلى ما نسميه الآن بالمذهب التاريخى الجديد، أو التاريخية الجديدة التى تعارض 'عزل العوامل' أو الفصل بين العوامل، وتضع على رأسها العوامل الاقتصادية التى تتحكم فى الثقافة، ويتوسل بها الكتاب فى أمريكا (مثلما يتوسل الكتاب بالمادية الثقافية فى بريطانيا) فى تحليل النصوص باعتبارها دلائل غير مباشرة على تفاعل الكتاب مع ثقافة عصرهم، ومن ثم على التناص المحتوم فى كتابات العصور المتوالية. ومع أن المذهب التاريخى القديم، أو المذهب التكاملى الدينامى عند فيكو، كان يرتبط بدراسات أخرى أنت فيما بعد ببعض فروع علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا ويعلم الأعراق أو الأنثولوجيا، فإن الاهتمام الرئيسى لإدوارد سعيد بهذا الفكر يكاد يقتصر على المنهج 'المجرد' فى كتاب البدايات وإن كنا نلمح تطبيقات هذا المنهج واضحة جلية، كما ذكرت، فى الاستشراق.

وربما لم أكن أغالى حين وصفت كتاب الاستشراق بأنه بحث فى المنهج، وكنت أقصد بقولى إن الكتاب يمثل أسلوب استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية قد تتفاوت من كاتب إلى كاتب ومن عصر إلى عصر ولكنها تتميز بموقف أساسى يرجع إلى ارتباط

المعرفة بالسلطة، واعتماد كل منهما على صاحبتها، فالسلطة بشتى أشكالها - السياسية والعسكرية والمالية بل والعلمية - تحدد نوع 'المعرفة' واتجاهاتها، كما إن المعرفة لازمة لقيام السلطة واستمرارها، وهو الموضوع الذى يخصص إدوارد سعيد فصلاً كاملاً له فى 'تغطية الإسلام' (١٩٨١)، بعد أن اتخذته أساساً للتمييز بين ما يسميه 'الاستشراق السافر' وبين 'الاستشراق الكامن' فى كتاب 'الاستشراق'، وبعد أن عاد له فى الفصل الرابع من كتابه التالى وهو 'المسألة الفلسطينية' (١٩٧٩) وهكذا نجد أن الاستشراق الذى نُشر عام ١٩٧٨ يمثل واسطة العقد فى أعمال إدوارد سعيد، لأنه يمثل التطبيق الكامل، والعلمى الدقيق، للمذهب التكامليّ 'الدينامي' الذى اكتشفه عند فيكو حين يثبت علاقة الثقافة أو الإطار الثقافى العام بكل ما ينتج من أفكار وآداب إنسانية فى بلد ما وفى عصر ما، فما يسميه 'الاستشراق الكامن' أو المستتر، يشير إلى الموقف الثقافى لكل من تعرض للتفكير فى الشرق أو للكتابة عنه أو لاستلهامه فى الأعمال الأدبية فى الغرب، وهو الموقف الذى قد لا تدركه العين للوهلة الأولى، ولكنه يحدد مسار الكتابة (الأدبية أو الفكرية) رغم أنف الكاتب، ولذلك اعتبره نقطة التحول الرئيسية لا فى فكر سعيد أو عمله فحسب بل فى مسار نظرية النقد الأدبى الحديثة، بعد أن 'حرر' هذه النظرية من 'المركزية الأوروبية' ومن التجريد الذى مارسه أصحابها، وخصوصاً من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم الأمريكيين، ففتح الباب أمام خيرات أبناء ما يسمى ببلدان العالم الثالث، وبخاصة تلك التى تحررت من الاستعمار، حتى يعيدوا النظر فيما ورثوه من العهود الاستعمارية من 'صور تمثيلية' (للعالم ولأنفسهم) وهى التى فُرضت عليهم فرضاً وأصبحت تمثل لهم طرائق تفكير 'علمية' وليست سوى صور زائفة لأنفسهم وللعالم، وقد أعاد بعضهم النظر فعلاً، فبدأ التشكك فى عدد من الأفكار التى خلفها الاستعمار، حتى بين أفراد النخبة أو الصفوة المتعلمة، ومن بين هذه الأفكار القول بأن الاستعمار كان لازماً 'للنهوض' بهذه البلدان و'تحديثها' بمعنى مساعدتها على الأخذ بأساليب الحياة 'الحديثة' سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، حتى تلحق بركب الحضارة، والمقصود هو الحضارة الغربية الحديثة - بطبيعة الحال - كأنما كانت

الحضارة الإنسانية مقصورة على نسق الحياة فى مجتمعات الغرب الرأسمالية وحدها، ومن بينها أيضاً ما يكمن خلف أى علاقة بين أبناء أوروبا (والغرب عموماً فى وقت لاحق) وبين أبناء الشرق (على اتساعه وتنوعه) من تفوق 'جوهري' أوروبى، أى تصور وجود عناصر 'جوهريّة' فى ابن الغرب تكفل تفوقه دوماً، حتى فى المجالات الإنسانية التى لا يقاس فيها التقدم بالقوة العسكرية أو الصناعية وحدها، مثل الأدب، ومن توابع هذه النظرة الإيحاء 'بتخلف' الآداب الشرقية عموماً عن الآداب الغربية، وهو ما يفترض تأثير ما هو 'متفوق' على ما هو 'متخلف' فى مناهج دراسة الأدب المقارن، وما تلا ذلك من مغالطات ومبالغات فى تصور هذا التأثير، بل وفى تقديم الأدب العربى نفسه إلى القراء الغربيين، فمن وراء ذلك كله يكمن الاستشراق المستتر الذى يتمثل فى موقف ثقافى عام أو فلك ثقافى كبير يدور الجميع فيه.

وهكذا نرى كيف ساهم إدوارد سعيد فى تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الثقافى، وكيف مهد كتابه الاستشراق لما أصبح يسمى نقد الاستعمار (colonial critique) أو ما يسميه إدوارد سعيد نقد ما بعد الاستعمار (Postcolonial criticism) ومن أهم ظواهره ما ذكرته فى الفقرة السابقة من قيام أبناء البلدان التى تحررت من الاستعمار بإعادة النظر فى التركة الاستعمارية، وهو ما يتجلى فى آدابهم وما أتى به من مجالات جديدة للدراسات النقدية، إذ انتشرت فى بلدان العالم الثالث الدراسات التى تناقش المواقف الثقافية الكامنة فى نظرة أبناء هذه البلدان إلى ذواتهم، وهى نظرة دونية، ترجع إلى ما ورثه هؤلاء من التركة الاستعمارية التى ساهم فيها المستشرقون، كما شجع النقد الثقافى - الذى يمثل الاستشراق -- على ازدهار نظريات النقد النسوى التى تقوم على ضرورة إعادة النظر فى صورة المرأة، لا فى المجتمع فحسب على نحو ما ينادى به دعاة المساواة بين الجنسين، بل فى مختلف مجالات النشاط الإنسانى، إذ إن الاستعمار ومن ورائه الاستشراق 'الكامن' قد رسخ أو عمل على ترسيخ الصورة القديمة للمرأة، وذلك بربطها دائماً بصورتها فى العهود السحيقة، ورفض إمكان

التغيير والتطور، فالمستشرقون ينطلقون، مهما اختلفت مذاهبهم، من الإيمان بوجود صورة ثابتة جامدة لما أسموه الشرق، وفيها تظل المرأة كما هى إلى الأبد، كائناتاً مسلوبة الإرادة والفكر، أى إنهم بإنكارهم عوامل التاريخ ينكرون التطور، بل - كما يقول إدوارد سعيد - يسلبون الإنسان إنسانيته. وهذا فرع مهم من فروع النقد الثقافى، لأنه يعيد وصل ما انقطع من وشائج بين الكاتب الفرد وبين ثقافة عصره، وهى الثقافة التى يرثها من الأسلاف مثلما يتشربها من المناخ الذى يحيط به، فصورة المرأة التى نراها فى الأعمال الأدبية القديمة ليست مطلقة مجردة بل هى من ثمار عصر معين، ومن نتاج ثقافة معينة، ولا مدخل لفهمها بالأسلوب الصحيح إلا بدراسة هذه الثقافة.

وهكذا، وحتى لا أرهق القارئ بالمزيد عن إدوارد سعيد ومنهجه، وهو الذى خصصت له النصف الثانى من هذا التصدير، أختتم حديثى بتبرير اقتصارى على الحديث عن المنهج، إن كان الأمر فى حاجة إلى التبرير، فأقول إننى لن أستطيع - مهما حاولت - تلخيص أفكار هذا الكاتب العملاق، فهو يستند فى كل فكرة إلى قراءات واسعة متبحرة فى الفلسفة والأدب والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانية، وهو يقتطف من أقوال الثقات الكثير والكثير، ولا سبيل إلى إدراك مجمل أفكاره إلا بالإبحار فيها بتأن وتؤدة، فهى تمتد شاسعة كالبحر الذى لا حدود له، وأما إن شئت تلخيص المنهج فى كلمة أو كلمتين، قلت إنه موقف يقوم على الإيمان المطلق بإنسانية الإنسان وقدرته على تخطى حدود الزمان والمكان، فهو - فى كل مكان على وجه هذه الأرض - ينبض دائماً بنبض الحرية، ولذلك فإدوارد سعيد يعجب بل ويدهش دهشة الشاعر (فهو فى أعماقه شاعر فنان) عندما يتبين خداع الغرب لذاته، وتذكره لما دأب على الدعوة إليه والتغنى به على مر القرون منذ عصر النهضة الأوروبية من تمجيد لحرية الإنسان وعقله وطاقاته الإبداعية، وهو يدهش دهشة الشاعر أيضاً حين يلمح ما وقع فيه كبار المبدعين من تزييف لحقائق الواقع بسبب غلبة الإطار الفكرى الذى أقامه كبار المستشرقين بدعوى العلم والمعرفة فأوقعوا فيه قلوباً وعقولا كثيرة، وهو يعرب عن حيرته

حين يجد مفكرًا أصيلاً مثل كارل ماركس يقول ما يقوله عن معاناة المستضعفين ثم ينزلق في الهوة الاستشراقية التي تبارك الاستعمار. وإدوارد سعيد يتسم في هذا المنهج بالاتساق العلمى، فإذا أحس أنه يوشك غَضَبًا أن يقع فيما وقع فيه البعض من الشطط أو المبالغة سارع بالاستدراك، ولذلك يشيع في كتابته أسلوب الاستدراك، ويشيع التحرز فى القول، ولن يخفى على قارئ النص العربى ولع الكاتب بأدوات التحرز المعروفة مثل 'بكاد' و'تقريبًا' و'أظن ظنًا' وما إلى ذلك، وأدوات الاستدراك مثل 'لكن' و'لو أنه' و'إن كان' وما إليها، إلى جانب أسلوب المقارنة بدلًا من التعابير المطلقة، ولجوءه إلى النسبية من دلائل التحرز فى القول أيضًا، ومن دلائل الحرص على الحفاظ على المنهج العلمى لكتاب تدف بين جوانحه روح إنسان أولاً وعربى أو شرقى ثانيًا وباحث 'إنسانى' فى آخر المطاف.

والاتساق العلمى فى المنهج يرتبط بالاتساق الفكرى، كما بين سيد البحراوى فى دراسته الشهيرة للمنهج، أى إن إدوارد سعيد يدين - إلى حد ما - فى اتساق منهجه العلمى إلى الاتساق فى موقفه الفكرى، وهو الموقف الذى أجاد التعبير عنه فى **الثقافة والسلطة** (١٩٩٤) وسبقت لى ترجمته (القاهرة ٢٠٠٥) بل إننا نلمح هذا الاتساق على درب النقد الثقافى فى كتاب لا أظن أنه اجتذب قراء كثيرين فى الوطن العربى لأنه يعالج الموسيقى البوليفونية، وعنوانه تنوعات موسيقية (١٩٩١) ويعتمد فيه سعيد على خبرته الخاصة فى العزف على البيانو فهو من المشهود لهم بالبراعة فى هذا المجال، ويعيد فيه تأكيد مذهبه الذى يقول فيه بوجود الإطار الاجتماعى المحتوم حتى لعازف البيانو الذى يتجاوز المجتمع ظاهريًا فى عزفه لكنه محكوم فى الواقع بهذا المجتمع وإن لم يكن واعيًا كل الوعى بذلك. وسعيد يدلل على صدق قضيته بأمثلة من حياة عازف البيانو الشهير والمفكر اللامع جيرالد جولد وغيره، وقد وصف بعض النقاد فى الغرب هذا الكتاب بأنه يمثل خروجًا على مذهب إدوارد سعيد أو منهجه، وليس ذلك بصحيح فالكتاب يلتزم بالمذهب التكاملى وإن كان يتحدث عن الموسيقى، فأنا أعرف من خبرتى الخاصة

بالموسيقى - كما ذكرت في تصديري لترجمة تغطية الإسلام -- مدى ارتباط ذلك الفن بالمجتمع والثقافة بصفة عامة، وذهن إدوارد سعيد الوقاد يأتي بتحليلات تجريدية مذهلة للحدود التي يتقيد بها فن الصنعة أو التقنية الخالصة، وهو يذكرنا في هذه التجريدات بطاقته على التفكير الفلسفى الذى يشيع فى جوانب الاستشراق.

وفيما بين كتاب إدوارد سعيد عن جوزيف كونراد (١٩٦٦) وبين الطبعة الثانية للاستشراق ١٩٩٥ أصدر سعيد عدة كتب عرضت لبعضها ولم أعرض للبعض الآخر، ومن أهم هذه الكتب كتابه الذى وُطِّدَ بلا جدال مكانته فى عالم النقد الأدبى وهو **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣) وهو يضم مقالات نقدية متخصصة باللغة الأهمية، ثم تأتى كتبه عن القضية الفلسطينية لا فى المرتبة الثانية بل فى نطاق آخر، أو قل فى الإطار الآخر الذى يطبق فيه المنهج الإنسانى الذى وصفته على دراسة بعض المسائل التى كانت تعتبر سياسية محضة فأحالتها سعيد إلى قضايا ثقافية سياسية، مثل كتاب **المسألة الفلسطينية** (١٩٧٩) وكتاب **سياسات السلب والتجريد: كفاح الفلسطينيين فى سبيل تقرير المصير ١٩٦٩ - ١٩٩٤** (١٩٩٤) وكتاب **القلم والسيف** (١٩٩٤)، لكننى لا أستطيع أن أخوض فى الحديث عن أى من هذه الكتب فى تصديري لكتاب الاستشراق، ولن يريد الإلمام بهذا المنهج هذا المفكر العظيم فيها جميعاً أن يطلع عليه فيما كتبه عن المثقف والسلطة فى الكتاب الذى ترجمته له بهذا العنوان، بل سوف يجد المبادئ الأساسية لهذا المنهج فى مقدمة المؤلف للكتاب الحالى.

سبق لى أن تحدثت عن التزامى بعلامات الوقف والوصل (الترقين) المعترف بها فى العربية المعاصرة، والتزامى بالأقواس التى يستخدمها إدوارد سعيد، إلى جانب الشرطين، فى فصل الجمل أو الكلمات الاعتراضية عن السياق الرئيسى للجمل، فهذه من وسائل التفاوت فى النغمة أو فى النبرة، كما التزمت إلى جانب ذلك بعلامات التنصيص الواردة عنده كلها إذا كانت مزدوجة، واستخدمت علامات تنصيص مفردة لما أردت تبيان من المصطلحات

— تصدير —

العربية التي قد تبدو غير مألوفة للقارئ العربى فى السياق الذى يستخدمها فيه المؤلف، وأما كتابة الأسماء الأجنبية فقد حاولت فيها قدر الطاقة مراعاة الرسم العربى للاسم للنطق الشائع عنه فى لغته، باستثناء بعض الأسماء التى شاعت فى العربية دون أن تتفق تماماً مع النطق الأصيل مثل لويس التى قد تكون (Lewis) أو لُوى (Louis) فنحن نشير إلى ملوك فرنسا من حملة الاسم الأخير باسم لويس، حتى لا يظن القارئ أننى أشير إلى اسم شخص آخر .

ويتبقى لى فى هذا التصدير أن أعرب عن شكرى وتقديرى لكل من مدَّ لى يد العون فى العمل بالترجمة والمراجعة وتصحيح التجارب الطباعة، وأبدأ بالمرجم القدير محسن زيدان الذى رافقنى فى هذا العمل فى النصف الأول كله من عام ٢٠٠٦، فكان يقرأ بانتظام كل جزء أنهى من ترجمته، وقد يقترح اقتراحاً آخذ به فى الصياغة أيضاً، وكذلك الكاتب والمرجم الفذ أحمد صليحة، الذى يعمل حالياً فى الأمم المتحدة، فى نيويورك، الذى أعاننى فى بعض الترجمات عن الفرنسية، والأستاذة الدكتورة منى إبراهيم، الأستاذة فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، التى قرأت المخطوط كله قبل الطباعة ولفتت نظرى إلى ما قد يحتاج إلى تعديل، فلهم منى جزيل الشكر والتقدير .

وأود أن أعرب عن امتنانى الخاص للمديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة أمينة رشيد، الناقدة الجليلة ورئيسة قسم اللغة الفرنسية سابقاً بجامعة القاهرة، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات الواردة فى الكتاب عن اللغة الفرنسية وهى كثيرة، وكذلك للمديقة العزيزة الأستاذة الدكتورة منى أبو سنة، المفكرة والباحثة الجادة، والأستاذة فى جامعة عين شمس، لتفضلها بمراجعة جميع الترجمات عن الألمانية .

وأخيراً وليس آخراً قطعاً لابد أن أسجل بالعرفان شكرى لصديق العمر، العلامة والناقد والأديب الدكتور ماهر شفيق فريد، الأستاذ فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة، فهو حُجَّةٌ هذا الجيل فى الدراسات الأدبية

والنقدية، ولم يَخَلْ على يوماً بمراجعة ما أطلب إليه مراجعته من تأليف أو ترجمة، فلقد تفضل بقراءة المخطوط وأشار إلى ما يحتاجه من تدارك أو تعديل أو تصويب، فله منى صادق الشكر والامتنان، وخصوصاً لتشجيعه لى على المضى فى الترجمة وتحمل مشاق هذا النص العسير.

وبعد فأرجو أن أكون قد حققت ما أصبو إليه من إخراج نص عربى يجمع بين الدقة والوضوح فى نقل فكر هذا المفكر العربى العالمى، وفاءً بحق القارئ العربى فى هذا الجيل فى كل مكان فى أن يطلع على ثمار قريحته فى هذا الكتاب ' العمدة '، وما دفعنى إليه إلا إحساسى بحق القارئ العربى وحق إدوارد سعيد فى أن يُقرأ كتابه ببسر وسهولة.

محمد عنانى

القاهرة - ٢٠٠٦

إلى جانب إبراهيم

شكر وتقدير

قضيت عدة سنوات أقرأ عن الاستشراق، ولكنني كتبت معظم هذا الكتاب في العام الدراسي ١٩٧٥-١٩٧٦، وهو العام الذي قضيته زميلاً في مركز ستانفورد للدراسات العليا في العلوم السلوكية في كاليفورنيا. وقد أسعدني الحظ، في هذه المؤسسة الفريدة والكريمة، لا بالاستفادة المشعة فحسب من عدة زملاء بل أيضاً بما تلقيته من عونٍ من جوان وورمبران، ومن كريس هوث، ومن جين كيلماير، ومن بريستون كنلر، ومن مدير المركز جاردنر لينزى. وأما قائمة أسماء الأصدقاء والزملاء والطلاب الذين قرأوا أو استمعوا إلى أجزاء من المخطوط أو المخطوط كله، فهي قائمة طويلة إلى الحد الذي يسبب لى حرجاً، وقد يسبب الآن بعد نشر الكتاب أخيراً حرجاً لهم كذلك. ومع ذلك فلا بد أن أسجل امتناني للتشجيع الذي تلقيته من جانيت وإبراهيم أبو لغد، ونعوم تشومسكى، وروجر أووين، وهو التشجيع الذي كان عوناً دائماً لى، إذ تابعوا هذا المشروع من بدئه إلى منتهاه. ولا بد أن أذكر بالتقدير والامتنان أيضاً ذلك الاهتمام المفيد والنظرات النقدية التي أبدأها الزملاء والأصدقاء والطلاب في أماكن شتى، فلقد أدت أسئلتهم ومناقشاتهم

—شكر وتقدير—

إلى شحذ حدّ النص بدرجة كبيرة . وأما أندريه شيفرين وجين مورتون، من دار نشر پاثيون بوكس فكانا مثلاً عليا للناسر والمحرر على الترتيب، وبفضلهما أصبحت مشقة إعداد المخطوط (وهى مشقة للمؤلف على الأقل) عملاً يتسم بذكاء أصيل وتعلّمتُ منه ما تعلمت . وساعدتنى مريم سعيد كثيراً ببحوثها فى بواكير تاريخ المؤسسات الاستشراقية الحديثة، ولكن، إلى جانب ذلك، كان الدعم الذى قَدَّمته بدافع الحب سبباً لا فى استمتاعى فقط بالعمل فى هذا الكتاب بل أيضاً فى قيامى به أصلاً .

أ.و.س. نيويورك
سبتمبر / أكتوبر ١٩٧٧

القدمة

زار صحفى فرنسى مدينة بيروت فى أثناء الحرب الأهلية الرهيبة فى عامى ١٩٧٥ - ١٩٧٦، وعندما شاهد الخراب الذى حل فى وسط المدينة كتب يعرب عن أسفه قائلاً إن المنطقة "كان مظهرها يوحى فى يوم من الايام بأنها تنتمى إلى الشرق الذى وصفه كل من شاتوبريان ونيرفال"^(١) فى مطلع القرن التاسع عشر. وكان، بطبيعة الحال، مصيباً فى وصفه للمكان فى حدود النظرة الأوروبية. فلقد كان الشرق شبه اختراع أوروبى، وكان منذ الزمن الغابر مكاناً للرومانس، أى قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغريبة، والذكريات والمشاهد التى لا تُنسى، والخبرات الفريدة الرائعة، وكان الشرق آنذاك فى طريقه للاختفاء، بل ربما كان من زاوية معينة قد اختفى بالفعل وأصبح ينتمى للماضى الذى باد وانقضى عهده. وربما لم ير الصحفى أن الشرقيين أنفسهم يهمهم ما حدث، وأنهم كانوا يقيمون فى هذا المكان حتى فى زمن شاتوبريان ونيرفال، وأنهم هم الذين يتعرضون للمعاملة، فلم يكن يعنى الزائر الأوروبى إلا الصورة الأوروبية التى تمثل الشرق وما آلت إليه

الآن، وكانت تلك الصورة ومصيرها يتمتعان بدلالة مشتركة ومتميزة فى عيون الصحفي وقرائه الفرنسيين.

أما الأمريكيون فلن يخامرهم ذلك الإحساس نفسه إزاء الشرق، بل الأرجح أن يرتبط الشرق فى أذهانهم بصورة بالغة الاختلاف، أى بصورة الشرق الأقصى (وخصوصاً صور الصين واليابان). ويختلف البريطانيون والفرنسيون عن الأمريكيين، كما يختلف - ولو إلى درجة أقل - الألمان والروس والاسبانيون والبرتغاليون والإيطاليون والسويسريون، فى أن للبريطانيين والفرنسيين تقاليد مدنية فيما سوف أطلق عليه تعبير الاستشراق وأعنى به التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التى يشغلها هذا الشرق فى الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق وحسب مجاوراً لأوروبا، بل إنه أيضاً موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافى، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواتراً لدى الأوروبيين. أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد

فى تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة. ومع ذلك فلا يعتبر أى جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافياً، بل وفكرياً، باعتبار الاستشراق أسلوباً 'للخطاب'، أى للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية. وفى مقابل ذلك يبدو فهم الأمريكين للشرق أقل تصلباً إلى حد كبير، ولابد أن مغامراتنا الأخيرة فى اليابان وكوريا والهند الصينية تعمل حالياً على إيجاد وعى أقرب للتعتل والواقعية "بالشرق". كما إن التوسع فى الدور السياسى والاقتصادى الذى تنهض به أمريكا فى الشرق الأدنى. (الشرق الأوسط) يؤثر تأثيراً كبيراً فى فهمنا لذلك الشرق.

وسوف يتضح للقارئ (ويزداد الوضوح فى الصفحات الكثيرة التالية) أننى أعنى بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو - فى رأى - مترابطة. وأما أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديمى، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدماً فى عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث فى موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك فى مجال الأنثروبولوجيا أى علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل. ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة، فالمشخصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق، لسببين، السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغى من الغموض والتعميم، والثانى هو أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذى كان المديرون الأجانب يتسمون به فى عهد الاستعمار الأوروبى فى أقرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ومع ذلك فما زالت الكتب تكتب وما زالت المؤتمرات تعقد حول "الشرق" باعتباره الموضوع الرئيسى، وهى التى

تقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة. ومعنى هذا أن الاستشراق، حتى ولو لم يكتب له البقاء بالصورة القديمة، لا يزال حيًّا في الحياة الأكاديمية من خلال ما أرساه من مذاهب وقضايا فكرية بشأن "الشرق" و"الشرقي".

ولكن للاستشراق معنى أعم وأشمل، يتصل بهذه التقاليد الأكاديمية، وهي التي يرصد هذا الكتاب، إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها وأحوال بثها، فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق"، وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب". وهكذا فإن عددًا بالغ الكثرة من الكتاب - من بينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، وأصحاب نظريات سياسية، واقتصاديون، ومديرون إمبرياليون - قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وعن أهله وعاداته، وعن "عقله"، ومصيره، وهلم جرا. وهذا اللون من الاستشراق قد يضم أيسخولوس، مثلاً، وفكتور هوجو، ودانتى وكارل ماركس. وسوف أتناول في مرحلة لاحقة من هذه المقدمة المشكلات المنهجية التي يصادفها الباحث في مثل هذا "المجال" الذي يتسع لشتى التفسيرات.

والتبادل القائم بين المعنى الأكاديمي للاستشراق والمعاني التي تعتبر خيالية إلى حد ما تبادل ثابت، وقد بدأت حركة التبادل الكبيرة والمنظمة - بل والقائمة أحياناً على نظم ثابتة - بين هذين المعنيين منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهنا أتى إلى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى يستند في تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند المعنيان الآخران. فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق - والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدرسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوباً غريباً

للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه. وقد انتفعت هنا بالفكرة التى طرحها ميشيل فوكو عن "الخطاب"، على نحو ما عرضها فى كتابه علم آثار المعرفة وفى كتابه الآخر التأديب والعقاب، فى تحديد معنى الاستشراق. والحجة التى أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان "الخطاب" فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذى مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداعه - فى مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفى المجالات العسكرية، والايديولوجية، والعلمية، والخيالية، فى الفترة التالية لمصر التنوير. ولقد بلغ من توطيد مكانة الاستشراق أن أحداً لم يكن يُقدّم على الكتابة أو التفكير أو اتخاذ أى إجراء بصدد الشرق دون أن يأخذ فى حسبانهِ القيود التى يفرضها الاستشراق على الفكر والعمل. وموجز القول إن الشرق لم يكن، بسبب الاستشراق، مجالاً لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاستشراق هو الذى يحدد من جانب واحد ما يمكن أن يقال عن الشرق، ولكنه يعنى أننا نواجه شبكة كاملة من المصالح التى تتدخل (وهى لذلك تشارك دائماً) فى أى مناسبة تتعلق بذلك الكيان الغريب الذى يسمى "الشرق". وأما الأساليب التى يجرى بها ذلك فهى ما يحاول هذا الكتاب أن يعرضه ويشرحه. وهو يحاول أن يبيّن أيضاً كيف زادت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها فى مقابل الشرق باعتبارها ذاتاً بديلة أو حتى دفينّة.

ويختلف الارتباط الفرنسى البريطانى بالشرق اختلافاً كمياً وكيفياً - من الناحيتين التاريخية والثقافية - عن ارتباط أى دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعنى الحديث أساساً عن المشروع الثقافى البريطانى والفرنسى، وإن لم يكن ذلك مقصوراً عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الأصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند بأكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراضٍ، وتجارة التوابل،

والجيوش الاستعمارية والتقاليد المديدة التي أرساها المديرون الاستعماريون، والمناهج والمواد الدراسية، وأعداداً لا تحصى من "خبراء" الشرق و"العاملين" به، وكراسى أساتذة "الشرق"، والمجموعة المتنوعة والمركبة من الأفكار الخاصة بالشرق (الاستبداد الشرقي، إنهاء الشرق وزوغته، ونزوعه للقسوة واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات وألوان الحكمة الشرقية التي طوّعها الناس لثلاثم الحياة الأوروبية - ولنا أن نسترجع في هذه القائمة حتى ما تبدو لها نهاية. وما أقوله هو إن الاستشراق قد نشأ نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق من ناحية أخرى، وكان الشرق ينحصر معناه الفعلي حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر في الهند والأراضي المذكورة في الكتاب المقدس. ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمریکا هي التي تسيطر على الشرق وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم. وهذا التقارب الذي نلمح فيه قوة مثمرة إلى حد هائل، ولو تجلّى فيه التفوق النسبي لقوة الغرب (بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا) هو الذي أخرج الكمّ الضخم من النصوص التي أقول إنها استشراقية.

ولابد لي أن أقول فوراً إنني، على كثرة الكتب والمؤلفين الذين تناولتهم بالفحص، كان عليّ أن أستبعد عدداً آخر أكبر بكثير. ولكن حجتى لا تعتمد على قائمة شاملة للنصوص التي تتناول الشرق، ولا على عدد محدد بوضوح من النصوص والمؤلفين والأفكار التي تمثل مذهب الاستشراق، بل إنني اعتمدت على بديل منهجي مختلف - عموده الفقري هو، بمعنى معين، مجموعة التعميمات التاريخية التي طرحتها في هذه المقدمة - وأريد الآن أن أناقشها بالمزيد من التفصيل التحليلي.

كانت نقطة انطلاقي افتراض أن الشرق ليس من الحقائق القاصرة ذاتياً في الطبيعة بمعنى أنه لا يقتصر على كونه موجوداً وحسب، مثلما لا يقتصر مفهوم الغرب على أنه موجود وحسب، وعلينا أن نأخذ مأخذ الجدل الملاحظة الثابتة التي أبداهما فيكو والتي تقول إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن تطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون 'المحليات' و'المناطق' والقطاعات الجغرافية من أمثال "الشرق" و"الغرب" فكل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كياناً تاريخياً. وهكذا فإن الشرق، شأنه في هذا شأن الغرب نفسه، يمثل فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية، وصور بلاغية، ومفردات جعلتها واقعاً له حضوره الخاص في الغرب وأمام الغرب. وهكذا فإن الكيانين الجغرافيين يدعمان بعضهما البعض، كما إنهما - إلى حد ما - يعكسان صور بعضهما البعض.

ولكن قولي هذا ليس مطلقاً ولا بد أن أذكر عدداً من الشروط المعقولة التي تحدد معناه، فمن الخطأ، أولاً وقبل كل شيء، أن نستنتج منه أن الشرق كان في جوهره فكرة أو ابتكاراً لا مقابل له في دنيا الواقع. وعندما قال درزايلي في روايته تانكريد إن الشرق 'حياة عملية' كان يعني أن الأذكاء من الشباب في الغرب سوف يجدون أن اهتمامهم بالشرق قد تحول إلى عاطفة مشبوبة تبتلع كل ما عداها، ويجب ألا يفهم من كلامه أنه يعني أن الشرق لا يمثل إلا حياة عملية للغربيين. فلقد وُجِدَتْ (وتوجد) ثقافات وأمم تقع جغرافياً في الشرق، وكل منها له حياة وتاريخ وعادات تنسم بواقع صلب أعظم من كل ما يمكن أن يقال تعبيراً عنه في الغرب، وهذا واضح، ولا تعتزم هذه الدراسة عن الاستشراق أن تضيف شيئاً يذكر إلى هذه الحقيقة، إلا الاعتراف بصدقها ضمنياً. ولكن ظاهرة الاستشراق التي أدرسها هنا ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق في تصوير الشرق "الحقيقي"، ولكن موضوعي الرئيسي هو الاتساق الداخلي للاستشراق والأفكار التي أتى بها عن

الشرق (كالقول بأن الشرق 'حياة عملية') بغض النظر عن أى صدق أو كذب فى تصوير الشرق "الحقيقى". والذى أرمى إليه هو أن ما يقوله دذرائلى عن الشرق يشير بصفة أساسية إلى ذلك الاتساق المصطنع، أى إلى تلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار باعتبارها المَعْلَم البارز للشرق، لا إلى مجرد وجوده، إذا استخدمنا تعبير الشاعر والناقد والاس ستيفنز.

ومن هذه الشروط ثانياً أنه من المحال تفهم الأفكار والثقافات والتاريخ، أو دراستها دراسة جادة، دون دراسة القوة المحركة لها، أو بتعبير أدق دون دراسة تضاريس القوة أو السلطة فيها. فمن المخادعة الاعتقاد بأن الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق، أى جعله يتخذ الصورة التى رسمها المستشرقون، أو الاعتقاد بإمكان حدوث ذلك على الإطلاق. فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة 'المركبة'، ويدل عليها بدقة عنوان الكتاب الرائع الذى كتبه ك. م. بانيكار وهو آسيا والسيطرة الغربية^(٢). ولم يكن سبب اكتساب الشرق للصورة التى رُسم بها يقتصر على أن من رسموه اكتشفوا أنه يمكن أن يصبح "شرقياً" بالصورة الشائعة لدى الأوروبيين العاديين فى القرن التاسع عشر، ولكنه يتجاوزها إلى اكتشاف إمكان جعله كذلك أى إخضاعه لتلك الصورة الجديدة للشرق. ولا يكاد أحد يوافق على أن مقابلة الروائى الفرنسى فلوبيير مع غانية مصرية هو الذى أخرج لنا نموذج المرأة الشرقية الذى امتد تأثيره واتسع نطاقه، ولكن هذه المرأة لم تتحدث مطلقاً عن نفسها، ولم تصور قط مشاعرها أو تُعبر عن وجودها أو تاريخها، بل إنه هو الذى تحدث باسمها وصوّرها. وكان هو أجنبيّاً، يتمتع بثراء نسبى، وكان رجلاً، وهذه جميعاً حقائق تاريخية مكنته من فرض سيطرته ومكنته لا من امتلاك كشك هانم جسدياً فقط بل أيضاً من التحدث باسمها، وإطلاع قرائه على جوانب "تمثيلها للمرأة الشرقية". والحجة التى أ طرحها هنا هى أن موقع القوة الذى كان يحتله فلوبيير إزاء كشك هانم لم يكن يمثل حالة فردية، بل إنه يمثل بصدق نسق القوى النسبية بين الشرق والغرب، ويمثل 'الخطاب' الخاص بالشرق الذى نشأ بفضل موقع القوة المذكور.

ويغضى بنا هذا إلى شرط ثالث وهو أنه من الخطأ افتراض أن هيكل الاستشراق لا يزيد عن كونه هيكلًا من الأكاذيب أو الأساطير وأنا إذا ذكرنا الحقائق لدحض هذه وتلك فسوف ينهار البناء وتذروه الرياح، وأنا أعتقد شخصيًا أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلًا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه 'خطابًا' صادقًا حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتسم به 'خطاب' الاستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية الاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار. وعلى كل حال، فإن أى مذهب فكري يستطيع الصمود دون تغيير، واستمرار التمتع بمنزلة العلم الذى يتعلمه الناس (في المعاهد التعليمية والكتب والمؤتمرات والجامعات ومعاهد تخريج العاملين بوزارة الخارجية) منذ عصر إرنست ريتان، فى فرنسا، فى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر فى الولايات المتحدة، لابد أن يكون أقوى من مجموعة من الأكاذيب وحسب. وليس الاستشراق إذن خيالاً أوروبياً متوهماً عن الشرق، بل إنه كيان له وجوده النظرى والعملى، وقد أنشأه من أنشأه، واستثمرت فيه استثمارات مادية كبيرة على مر أجيال عديدة. وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق، باعتباره مذهباً معرفياً عن الشرق، شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعى الغربيين، مثلما أدى تكاثر ذلك الاستمرار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقى للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التى تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامة.

وقد وضع جرامشى التمييز التحليلى المفيد بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، فالأول يعنى الهيئات الطوعية (أو قل العقلانية والبريئة من القسر على أقل تقدير) مثل المدارس، والعائلات والنقابات، والثانى يعنى مؤسسات الدولة (الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية) والتى تتولى السيطرة المباشرة

بين أبناء الشعب. وسوف نجد أن الثقافة حية عاملة داخل المجتمع المدني، حيث لا يتحقق تأثير الأفكار والمؤسسات والأشخاص الآخرين من خلال السيطرة بل من خلال الرضى وفق تعبير جرامشى. وهكذا فإننا نرى فى أى مجتمع غير شمولى أن أشكالاً ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكاراً معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقد أطلق جرامشى على شكل هذه "الزعامة" الثقافية لفظ الهمينة، وهو مفهوم لا غنى لنا عنه فى إدراك حقيقة الحياة الثقافية فى البلدان الصناعية فى الغرب. ولقد كانت الهمينة، أو قل النتيجة العملية المترتبة على الهمينة الثقافية، هى التى كتبت للاستشراق استمراره وقوته اللذين يدور حولهما حديثى حتى الآن. وغالباً ما يقترب الاستشراق مما يسميه دنيس هاى "فكرة أوروبا"⁽³⁾ ويعنى بها الفكرة الجماعية التى تحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين وتفرق بينها وبين جميع "الآخرين" غير الأوروبيين بل إننا نستطيع أن نقول إن العنصر الرئيسى فى الثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة الذى جعل تلك الثقافة مهمة داخل أوروبا وخارجها، أى فكرة الهوية الأوروبية باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والشقافات غير الأوروبية. هذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق، وهى التى تُكرر القول بالتفوق الأوروبى على التخلف الشرقى، وهو القول الذى عادة ما يتجاهل إمكان وجود مفكر يتمتع بدرجة أكبر من الاستقلال أو التشكك وقد تكون له آرائه المختلفة فى هذا الأمر.

ويعتمد الاستشراق فى وضع استراتيجيته، بأسلوب يتسم بالاتساق، على هذا التفوق المرن فى الأوضاع، ومعناه وضع الغربى فى سلسلة كاملة من العلاقات التى يمكن أن تنشأ مع الشرق بحيث تكون له اليد العليا فى كل علاقة منها. ولماذا لا يكون الأمر كذلك، خصوصاً فى الفترة التى بزغ فيها نجم أوروبا بزوغاً فذاً منذ أواخر عصر النهضة إلى الوقت الحاضر؟ لقد حضر العلماء أو الباحثون أو المشرون أو التجار أو الجنود إلى الشرق، أو فكروا فى أمر الشرق، لأنهم كانوا يستطيعون الحضور إلى الشرق، أو التفكير فى الشرق، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. ففى الإطار العام لاكتساب

المعرفة بالشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق في الفترة التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر، نشأت صورة مُركبة للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة في المعاهد العليا، وللعرض في المتاحف، ولإعادة الصوغ في وزارة المستعمرات، وللإستشهاد بها نظرياً في الأطروحات الخاصة بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشري والكون، إلى جانب الإستشهاد بنماذج منها في النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثورة والشخصية الثقافية، وسمات الفرد الوطنية والدينية. أضف إلى ذلك أن الفحص الإبداعي للموضوعات الشرقية كان يستند بصورة شبه كلية إلى وعي غربي سائد، وهو الوعي الذي أفرز تلك الصورة المركزية للشرق التي لم يطلع فيها أحد، وكان ذلك أولاً وفق أفكار عامة تحدد من هو الشرقي أو ما هو الشرقي، وبعد ذلك وفق منطق تفصيلي لا يخضع فحسب لحقائق الواقع الفعلي بل تملبه شتى الرغبات وضروب القمع والاستثمار والتوقعات. فإذا كنا نستطيع الإشارة إلى بعض الأعمال الاستشراقية العظيمة القائمة على البحوث الأصلية، مثل المنتخبات العربية التي وضعها سلفستردى ساسي، أو كتاب وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذي كتبه إدوارد ولیم لين، فعلياً أيضاً أن نذكر أن الأفكار العنصرية لدى رينان وجوبينو قد أملت لها نفس النزعة، مثل عدد كبير من الروايات الإباحية التي كتبت في العصر الفكتوري أي في الفترة ١٨٣٧ - ١٩٠١ (انظر التحليل الذي يقدمه ستيفنز ماركوس لما يسميه "التركي الشهواني")^(١).

ومع ذلك فعلياً أن نطرح على أنفسنا مراراً هذا السؤال: أي الأمرين أهم في الاستشراق؟ الأمر الأول هو مجموعة الأفكار العامة التي تتجاهل كمية المادة العلمية المتاحة - ومن ذا الذي ينكر أن هذه المادة تتخللها أفكار التفوق الأوروبي، وشتى ألوان العنصرية، والإمبريالية، وأشباه ذلك، وكذلك الأفكار المتصلبة عن "الشرقي" بصفته لوئاً من ألوان التجريد المثالي الذي لا يتغير - والأمر الثاني هو الأعمال البالغة التنوع والتي كتبها عدد لا يكاد

يحصى من المؤلفين المتميزين الذين نستطيع أن نعتبرهم نماذج فردية للمؤلفين الذين تناولوا الشرق، والواقع، من زاوية معينة، أن البديلين، العام منهما والخاص، يمثلان منظورين للمادة نفسها، ففي كلتا الحالتين علينا أن نتناول الرواد في هذا المجال مثل وليم جوتز، المستشرق البريطاني ابن القرن الثامن عشر، وكبار الفنانين مثل نيرفال، الشاعر الفرنسي ابن القرن التاسع عشر، ومعاصره فلوير، الروائي الفرنسي. ولماذا يتعذر استعمال المنظورين معاً، أو أحدهما بعد الآخر؟ أفلا يتجلى خطر تشويه الحقيقة (من نوع ذلك التشويه نفسه الذي اتسمت به مذاهب الاستشراق الأكاديمية على الدوام) إذا التزمنا بصورة منتظمة بمستوى في الحديث أشد تعميماً أو تخصيصاً مما ينبغي؟

تنحصر مخاوفي في أمرين: التشويه وعدم الدقة، أو بالأحرى ذلك اللون من عدم الدقة الذي ينتج عن التعميم القائم على الجمود المذهبي المبالغ فيه، أو عن التركيز على حالات فردية استناداً إلى النطق الوضعي وحده. ولقد حاولت، عند محاولة التصدي لهذه المشكلة، أن أتناول ثلاثة جوانب من واقعي الشخصى المعاصر، وهى الجوانب التى ظهر لى أنها تمثل المخرج من الصعوبات الخاصة بالمنهج وبالمظهر، وهى التى أناقشها هنا، وهى صعوبات قد ترغب المرء أولاً على كتابة موضوع جدلي فقط يتسم بمستوى من التعميم المفرط وغير المقبول، بحيث يصبح بذل الجهد فيه غير مجدٍ، وقد ترغمه ثانياً على كتابة سلسلة من التحليلات التفصيلية والفردية المبالغ فى خصوصيتها إلى الحد الذى يعمى عينيه تماماً عن الخطوط العامة التى تسير فيها القوى المحركة فى هذا المجال، وهى التى تمنحه قوته الخاصة. كيف نستطيع إذن إدراك الصفات الفردية والتوفيق بينها وبين السياق الفكرى العام المهيمن، وهو أبعد ما يكون عن السلبية أو الاستبداد وحسب؟

(٣)

أشرت إلى ثلاثة من جوانب واقعي الشخصى، ولابد لى من شرحها ومناقشتها مناقشة موجزة حتى يتضح للقارئ كيف اهتديت إلى هذا المنهج المحدد فى البحث والكتابة.

1- التمييز بين العرشة البجعة والمعرفة السياسية؛

من أسير اليسير القول بأن معرفة الشاعرين شيكسبير أو وردزورث معرفة غير سياسية، وأن معرفة الصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي معرفة سياسية. والصفة الرسمية والمهنية التي يتصف بها عملي هي صفة "دارس العلوم الإنسانية"، وهو لقب يعنى أن العلوم الإنسانية هي مجال تخصصي ومن ثم ينفي وجود أى طابع سياسى لعملي في هذا المجال، وبطبيعة الحال فإننى أستعمل هنا جميع هذه العناوين والمصطلحات دون الإيحاء بأى ظلال معانٍ لها، ولكننى أعتقد أن عامة الناس يؤمنون بصحة ما أشرت إليه. ومن أسباب القول بأن دارس العلوم الإنسانية الذى يكتب عن الشاعر وردزورث أو أن محرر المجلة الأدبية المتخصص فى الشاعر كيتس، لا شأن له بالسياسة هو أن ما يفعله ليس له تأثير سياسى مباشر فى الواقع بالمعنى المعتاد لهذا التعبير. وأما الباحث المتخصص فى الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل فى مجال مشحون إلى أقصى درجة، والحكومة تبدى اهتماماً كبيراً به، كما إن ما ينتهى إليه من دراسات أو مقترحات قد يستعملها راسمو السياسات، ومسؤولو الحكومة، والاقتصاديون العاملون بالمؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ولنا أن نوسع من نطاق التمييز بين "دارسى العلوم الإنسانية" وغيرهم ممن ترتب على عملهم سياسات معينة، أو ممن يتسم عملهم بأهميته السياسية، إذا قلنا إن اللون الأيديولوجي للفئة الأولى ذو أهمية عارضة للسياسة (وإن كان من الممكن أن يكون بالغ الأهمية لزملائهم العاملين فى المجال نفسه، وقد يعترض البعض على توجه ستالينى أو فاشى أو مذهب لبيرالى بالغ التحرر عند أحدهم) وإن أيديولوجية الفئة الثانية مبنوثة بصورة مباشرة فى نسيج المادة التى تدرسها - بل إن العلوم السياسية وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع فى الدراسات الأكاديمية الحديثة علوم أيديولوجية - ومن هنا كان التسليم بأن دراساتهم دراسات "سياسية".

ومع ذلك فإن الشرط الحاسم الذى تصطدم به معظم ألوان المعرفة المنتجة فى الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا بصفة أساسية عن الولايات المتحدة) هو

أن تكون منزهة عن السياسة، بمعنى أن تكون علمية أكاديمية محايدة، تعلق على مستوى المعتقدات المذهبية الحزبية أو ضيقة الأفق. وقد يكون من المحال على المرء أن يطلعن في هذا الطموح من الناحية النظرية، ولكننا نرى عند التطبيق أن الواقع الفعلي يثير مشكلات كبرى، إذ لم يهتد أحد قط إلى وسيلة تمكن الباحث من عزل نفسه عن ظروف الحياة من حوله، أو من المشاركة (واعياً أو دون وعي) في طبقة من الطبقات، أو مجموعة من المعتقدات، أو من الانشغال بمركز اجتماعي أو حتى من مجرد ممارسة حياته باعتباره عضواً في مجتمع معين. ولا تتوقف هذه الاعتبارات عن التأثير فيما يفعله في مهنته، حتى ولو كانت بحوثه ونتائجها تحاول، بطبيعة الحال، أن تصل إلى التحرر النسبي من العوائق النفسية ومن القيود التي يفرضها واقع الحياة اليومية الذي لا يرحم. ولا شك في وجود معرفة أقل انحيازاً، لا أكثر انحيازاً، من الفرد الذي ينتجها (وهو الذي يتعثر في شرك ظروف الحياة التي تُشَتَّت انتباهه)، ولكن هذا لا يعني أن هذه المعرفة معرفة غير سياسية بصورة تلقائية.

والتساؤل عمّا إذا كانت مناقشة الآداب أو فقه اللغات القديمة تحمل دلالة سياسية أو تضم في تضاعفها دلالة سياسية مباشرة تساؤل عريض واسع النطاق حاولت معالجته ببعض التفصيل في كتاب آخر⁽⁵⁾ أما ما يهمنا أن أبينه الآن فهو كيف يؤدي الاتفاق الليبرالي العام في الآراء على أن المعرفة "الحقيقية" معرفة غير سياسية في جوهرها (أو كيف يؤدي العكس، أي القول بأن المعرفة السياسية السافرة معرفة "غير حقيقية") إلى تعميم الظروف السياسية البالغة التنظيم التي أُنتجت في ظلها هذه المعرفة، مهما يكن ذلك التنظيم خفياً. وقد يستعصى ذلك على الفهم اليوم بسبب إطلاق صفة "السياسي" للحظ من قيمة أي عمل تجاسر صاحبه على انتهاك أصول التظاهر بالموضوعية "فوق السياسية". ولنا أن نبدأ بالقول، أولاً، بأن المجتمع المدني يعترف بوجود درجات للأهمية السياسية في شتى مجالات المعرفة. ومصدر الأهمية السياسية التي يحظى بها مجال من المجالات يتمثل، إلى حد ما، في إمكان ترجمته ترجمة مباشرة إلى لغة الاقتصاد،

ولكن الأهمية السياسية ترجع، بدرجة أكبر، إلى مدى اقتراب ذلك المجال من المصادر المؤكدة للسلطة في المجتمع السياسى. وهكذا فمن المحتمل أن تقوم وزارة الدفاع الأمريكية بتكليف البعض بإجراء دراسة اقتصادية لإمكانيات الطاقة الطويلة الأجل في الاتحاد السوفييتى، وأثارها بالنسبة لقدرته العسكرية، ومن ثم تكتسب هذه الدراسة لوثاً من المكانة السياسية التي من المحال أن تحظى بها دراسة عن القصص الأولى التي كتبها تولستوى، الروائى الروسى ابن القرن التاسع عشر، وقد تكون إحدى المؤسسات قد ساهمت فى تمويل الدراسة الأخيرة. ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يعترف المجتمع المدنى بأنه مجال مماثل، أى الدراسات الروسية، حتى ولو كان أحد العاملين قد انحزه باحث اقتصادى من المحافظين المشددين، والآخر قد قام به مؤرخ أدبى راديكالى الميول. والذي أرمى إليه هنا هو أن "روسيا" باعتبارها موضوعاً عاماً تتمتع بأولوية سياسية تجعلها تتجاوز التمييز الدقيق بين التخصصات المختلفة، مثل "علم الاقتصاد" و"التاريخ الأدبى"، لأن المجتمع السياسى بالمعنى الذى وضعه جرامشى يمتد تأثيره إلى مجالات أخرى فى المجتمع المدنى مثل الحياة الأكاديمية ويجعلها تشيع بدلالات ذات أهمية مباشرة له.

لا أريد أن أواصل إقامة هذه الحجة على أسس نظرية عامة، إذ يبدو لى أننى أستطيع إثبات قيمتها ومصادقيتها إذا استشهدت بأمثلة محددة، ولأسلك مثلاً الطريق الذى سلكه نعوم تشومسكى فى دراسته للرابطة الفعالة بين حرب فيتنام وفكرة البحث العلمى الموضوعى على النحو الذى طُبِّقَ به فى تغطية البحوث العسكرية التى ترعاها الدولة^(١). ولما كانت بريطانيا وفرنسا - والولايات المتحدة أخيراً - دولاً إمبريالية، فإن مجتمعاتها السياسية تبث فى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالعجلة أو بأن ثم مسألة مُلِحَّة، كأنما هو تشريب سياسى مباشر، إن صح هذا التعبير، حيثما وكلما كان الأمر يتعلق بمصالحها الإمبريالية فى الخارج. وأشك فى وجود أى خلاف، مثلاً، حول القول بأن الإنجليزى الموجود فى الهند أو فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر كان

اهتمامه بهذين البلدين لا يتعد قط عن صورتها في ذهنه باعتبارهما من المستعمرات البريطانية. وقد يبدو القول بهذا مختلفاً كل الاختلاف عن القول بأن جميع المعارف الأكاديمية عن الهند ومصر تحمل صبغة ما، أو طابعاً ما، أو قل انتهاكاً ما من جانب هذه الحقيقة السياسية الجسيمة، ومع ذلك فإن هذا هو الذى أقول به فى هذه الدراسة عن الاستشراق. فإذا كان صحيحاً أنه من المحال أن نتجاهل أو ننكر تأثير من ينتج أية معرفة فى مجال العلوم الإنسانية بظروفه الخاصة باعتباره ذاتاً بشرية، فلا بد أن يكون صحيحاً كذلك أنه من المحال إنكار تأثير الدارس الأوروبى أو الأمريكى للشرق بالظروف الرئيسية لواقعته الراهن: أى إنه يتصدى للشرق باعتباره أوروبا أو أمريكا أولاً، وباعتباره فرداً ثانياً. وكونه أوروبياً أو أمريكياً فى مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون حقيقة 'خامدة'، إذ كانت هذه الحقيقة تعنى ولا تزال أنه على وعى ما، مهما يكن هذا الوعى غائماً، بأنه ينتمى إلى دولة ذات مصالح محددة فى الشرق، والأهم من ذلك أنه ينتمى إلى بقعة من بقاع الأرض ذات تاريخ محدد فى العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر هوميروس نفسه، قبل الميلاد.

ولكن الصياغة الحالية لتلك 'الأحوال' السياسية صياغة غير محددة وتنسم بالتعميم الشديد الذى يسلبها القدرة على إثارة الاهتمام، وقد يوافق عليها أى فرد دون أن يوافق أيضاً وبالضرورة على أنها كانت بالغة الأهمية، مثلاً، للرواى فلوير عندما كتب سلامبو أو للكاتب هـ. آ. ر. جيب عندما كتب الاتجاهات الحديثة فى الإسلام. فالمشكلة أن الحقيقة الكبرى المهيمنة، بالصورة التى وصفتها بها، تفصلها مسافة شاسعة عن تفاصيل الحياة اليومية التى تتحكم فى النظام الدقيق للرواية أو للكتاب العلمى أثناء كتابته. لكننا إذا استبعدنا من البداية الفكرة التى تقول إن الحقائق "الكبرى" مثل السيطرة الإمبريالية يمكن تطبيقها بصورة آلية وحتمية على المسائل المعقدة مثل الثقافة والأفكار، فسوف نبدأ الاقتراب من لون طريف من ألوان الدراسة. والفكرة التى أطرحها هى أن الاهتمام الأوروبى، ثم الاهتمام الأمريكى، بالشرق كان اهتماماً سياسياً وفق بعض الروايات التاريخية الواضحة له التى سبق لى

إيضاحها، ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذلك الاهتمام، وجعلت تمارس تأثيرها جنباً إلى جنب مع الدوافع العقلانية الأخرى، من سياسية واقتصادية وعسكرية، حتى جعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السمات والمعد، وهي الصورة التي كان يبدو عليها بكل وضوح في المجال الذي أدعوه الاستشراق.

وهكذا فليس الاستشراق مجرد موضوع أو مجال سياسي يتجلى بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات؛ وليس أيضاً مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق؛ بل وليس تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية "غربية" ذنينة تهدف إلى إخضاع العالم "الشرقي". لا بل إنه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية؛ وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي (الذي يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق والغرب) بل أيضاً لسلسلة كاملة من "المصالح" التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشئ الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات؛ وهو في ذاته إرادة معينة أو نية معينة، أي إنه ليس مجرد تعبير عن الإرادة والنية، لتفهم ما يبدو بوضوح عالمًا مختلفًا (أو عالمًا بديلاً وجديداً) وللسيطرة عليه في بعض الأحيان والتلاعب به وضمه إليه؛ وهو، قبل كل شيء، "خطاب" لا يرتبط مطلقاً بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة وموازية لها، بل إن ذلك 'الخطاب' يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكل إلى حد كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية (مثل المؤسسات الاستعمارية أو الإمبريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريح، أو أي من العلوم السياسية الحديثة) والسلطة الشقافية (مثل المناهج 'الصحيحة' والمعتمدة للذوق والنصوص والقيم) والسلطة الأخلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله "نحن" ولا يستطيعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا "نحن") والواقع أن حجتي الحقيقية هي أن الاستشراق بُعِدَ مُهمٌّ من أبعاد ثقافتنا

السياسية الفكرية الحديثة، أى إنه لا يقتصر على 'تمثيل' صورة هذا البعد، وبهذه الصفة نرى أنه يتصل بعالمتنا "نحن" أكثر مما يتصل بالشرق.

ولما كان الاستشراق حقيقة ثقافية وسياسية فإنه ليس مجرد مادة تشغل مكاناً ما فى الأرضيف، فالعكس هو الصحيح، وأعتقد أنه يمكننا إثبات أن الانكسار أو الأقوال أو الأفعال الخاصة بالشرق تتبع مسارات متميزة واضحة نستطيع إدراكها فكرياً (بل وتقع أحياناً داخل هذه المسارات). ونستطيع أن نرى هنا أيضاً الدور الكبير الذى يقوم به التمييز بين المعانى والتفاصيل الدقيقة، على نحو ما يتبدى فى الموازنة بين ضغوط البنية الفوقية، وهى ضغوط عامة، وبين تفاصيل التأليف أو الحقائق النصية. وأعتقد أن معظم الباحثين فى العلوم الإنسانية مقتنعون كل الاقتناع بأن كُـلَّ نصٍّ يوجد فى سياق معين، وبأن التناص حقيقة قائمة، وبأن ضغوط الأعراف، والأسلاف والأساليب البلاغية تحد ما أطلق عليه فالتر بنامين تعبير "إرهاق المبدع بالثقال أكبر من طاقته باسم... مبدأ 'الإبداع' " وهو الذى يعنى الاعتقاد بأن الشاعر قد أخرج عمله وحده وب نفسه ومن ذهنه الخالص^(٧). ولنلمح مع ذلك معارضة من جانب من لا يقبلون التسليم بأن القيود السياسية والمؤسسية والأيدولوجية تحدث التأثير نفسه فى المؤلف الفرد. ودارس العلوم الإنسانية يعتقد أن أى مفسر لروايات بلزاك، الفرنسى ابن القرن التاسع عشر، سوف يجد طرافة فى حقيقة تأثر الكاتب، عندما كتب الكوميديا الإنسانية، بالصراع بين جيفرو سانت-هيلير وبين كوفيير، ولكنه قد يشعر بأن لوئاً من الضغوط المماثلة، وهو ضغط الملكية الرجعية، بل المغرقة فى الرجعية، يحط - بصورة غامضة - من "العبقريّة" الأدبية للكاتب ويجعله أقل استحقاقاً للدراسة الجادة. وعلى غرار ذلك - وعلى نحو ما يحاول هارى براكن إضاحه دون كلل أو ملل - نرى الفلاسفة يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن السابع عشر، وهيوم، ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الإمبريقي أى التجريبي دون أن يأخذوا فى اعتبارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة فى كتابات هؤلاء الكتّاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العنصرية، وتبريرات ممارسة الرق، أو حُجج الدفاع عن الاستغلال

الاستعماري^(٨). وليست هذه سوى بعض السبل الشائعة التي تسلكها الدراسات البحثية المعاصرة للحفاظ على نقاتها.

وربما يكون من الصحيح أن معظم محاولات 'إهانة' الثقافة بالزج بها في حلبة السياسة كانت من قبيل التمرد اللفظي والخروج عن المألوف دون تروء، وربما يكون التفسير الاجتماعي للأدب في مجالي الخاص قد عجز عن مسايرة التقدم التقني الهائل في التحليل النصي التفصيلي. ولكنه لا بد من مواجهة الحقيقة، وهي أن القائمين بالدراسات الأدبية بصفة عامة وأصحاب النظريات الماركسية من الأمريكيين بصفة خاصة، قد تماشوا إلى الآن بذل الجهد اللازم لسد الفجوة جذياً بين مستوى البناء الفوقي ومستوى القاعدة في البحوث النصية التاريخية؛ بل إنني ذهبت في مناسبة أخرى إلى القول بأن المؤسسة الأدبية الثقافية بصفة عامة قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة منطقة محظورة^(٩) إذ إن الاستشراق يدفعنا إلى المواجهة المباشرة مع هذه المسألة - أي إدراك أن الإمبريالية السياسية تحكم مجالا كاملاً من الدراسات والإبداع والمؤسسات البحثية - وبحيث يصبح تجنبها محالاً من الناحيتين الفكرية والتاريخية. ومع ذلك فإن آلية الهروب تظل قائمة على الدوام، وهي القول بأن الباحث الأدبي والفيلسوف، على سبيل المثال، قد تلقيا تعليمهما في الأدب والفلسفة على الترتيب، لا في السياسة والتحليل الأيديولوجي. وهكذا، ويتعبير آخر، تستطيع حجة الشخص أن تحقق نجاحاً فعلياً في الحلولة دون إتاحة المنظور الأشمل، وهو في رأي أشد خطراً من الناحية الفكرية.

ويبدو لي هنا وجود إجابة بسيطة تتكون من قسمين، على الأقل فيما يتعلق بدراسة الإمبريالية والثقافة (أو الاستشراق)، ففي المقام الأول نرى أن كل كاتب تقريباً من كُتّاب القرن التاسع عشر (شأنهم في ذلك شأن من سبقوهم) كان على وعى فذ بحقيقة الامبراطورية، وهذا موضوع لم يحظ حتى الآن بالدراسة الجيدة، لكن المتخصص الحديث في العصر الفكتوري لن يلبث أن يعترف بأن أبطال الثقافة الليبرالية مثل جون ستيوارت مل، الفيلسوف، وماثيو أرنولد، الشاعر والناقد، وتوماس كارلايل، الأدبي

والمفكر، وفرانسيس نيومان، المصلح الدينى، وتوماس ماكولى، المؤرخ، وجون رسكين، الناقد الفنى، وجورج إليوت، الروائية، بل وتشارلز ديكنز نفسه، الروائى، كانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصرى والإمبريالية، ومن اليسير إدراك تأثيرهما فى كتاباتهم. وهكذا فلا بد أن يتصدى المتخصص نفسه للحقيقة التى أوضحها مل، مثلاً، فى دراساته عن الحرية وعن الحكومة النيابية وهى قوله إن آراءه لا تصلح للتطبيق فى الهند (فلقد كان هو نفسه موظفًا فى وزارة الشؤون الهندية فترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا أدنى حضاريا وإف لم يكونوا أدنى عنصريا. ونستطيع أن نثر على هذه المغارقة نفسها فى كتابات كارل ماركس، على نحو ما أحاول إثباته فى هذا الكتاب. ونحن نرى ثانياً أن الاعتقاد بأن السياسة، فى صورة الإمبريالية، تؤثر فى إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التاريخ لا يعنى أن ذلك يحط من قدر الثقافة أو يهينها. فالعكس هو الصحيح، وكل ما أرمى إليه هو القول بأننا سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب الهيمنة التى تشبع بها النفوس، مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التى تفرضها على الكتاب والمفكرين كانت مثمرة ولم تكن فى ذاتها تعوقهم عن الإنتاج. وهذه هى الفكرة التى حاول إيضاها كل من جرامشى، المفكر الإيطالى، وفوكوه، الفيلسوف الفرنسى، ورايموند ويليامز، المفكر البريطانى، وإن اختلفت سبل إيضاح كل منهم. والواقع أن قراءة صفحة أو صفحتين عن "وسائل الانتفاع بالامبراطورية" فى كتاب الثورة الطويلة الذى وضعه ويليامز تفصح لنا عن الثراء الثقافى للقرن التاسع عشر أكثر مما تفصح عنه مجلدات كثيرة من التحليلات النصية المحكمة^(١٠).

ومن ثم فإننى أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أى التفاعل الدينامى بين المؤلفين الأفراد والمشاعل السياسية الكبرى التى شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية - وهى التى نبنت فى تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم. وأما أشد ما يهمنى باعتبارى باحثاً فلا يكمن فى الصدق السياسى الكلى بل فى التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنى فى كتابات كاتب مثل إدوارد لين أو جوستاف فلووير أو إرنست رينان

لا يكمن فيما يراه هو من الصدق المطلق لمقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل فى الشواهد التفصيلية التى يطوعُها ويتلاعب بها يحذق شديد فى المجال الفسيح الذى أتاحه له إيمانه بصدق المقولة المذكورة، ويكفى لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم الذى وضعه إدوارد لين أصبح عملاً كلاسيكياً باهراً، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية والأنثروبولوجية، بسبب أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التى تنم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصرى.

وهكذا فإن أنواع الأسئلة السياسية التى يطرحها الاستشراق هى: ما أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية والجمالية والعلمية والثقافية التى شاركت فى تشكيل التقاليد الإمبريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا، والنظرية السياسية والاقتصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائى فى خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهى الرؤية التى تعتبر إمبريالية بصفة عامة؟ ما التغيرات والتحويرات والتشذيبات بل والثورات التى حدثت داخل الاستشراق؟ وما معنى الأصالة والاستمرار والنزعة الفردية فى هذا السياق؟ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟ وفى النهاية، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهى ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضرباً من الجهد البشرى المتعمد - لا من التسلسل المنطقي وغير المشروط للأحداث - وبكل تعقيدها التاريخي وتفاصيلها وأهميتها دون أن تغفل عيوننا، فى الوقت نفسه، عن التحالف القائم بين العمل الشقافى، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحقائق السيطرة المحددة؟ وما دامت الدراسة تجرى فى العلوم الإنسانية وتحكمها هذه الشواغل، فإن لها أن تتصدى، بروح المسئولية، للسياسة والثقافة معاً. ولكن هذا لا يعنى أن مثل هذه الدراسة تضع قواعد ملزمة عن العلاقة بين المعرفة والسياسة، ولكن حجتى تقول إن على كل بحث فى العلوم الإنسانية أن يصوغ الطابع الخاص لهذه الرابطة فى غضون السياق المحدد للدراسة، وموضوعها وظروفها التاريخية.

بذلت في كتاب سابق قدراً كبيراً من التفكير وقدراً كبيراً من التحليل للأهمية المنهجية لإيجاد وتحديد الخطوة الأولى للعمل في العلوم الإنسانية، أو نقطة الانطلاق، أو المبدأ الذي يُهتدى به عند الشروع في العمل^(١١) ولقد كان من الدروس الكبرى التي تعلمتها وحاولت تقديمها للناس أنه لا يوجد ما يسمى بنقطة انطلاق جاهزة أو متاحة للجميع، بل لابد من إعداد البدايات اللازمة لكل مشروع بحيث تتيح التوصل إلى ما يترتب عليها وما يتبعها. ولم أخبرَ واعيًا صعوبة هذه المسألة في كل ما مررت به من خبرات (ولا أستطيع أن أحكم حقاً على مدى نجاحي أو فشلي في هذا) مثلما خبرت هذه الصعوبة في دراستي الحالية للاستشراق، إذ إن فكرة البداية، بل والابتداء نفسه يتضمن بالضرورة بذل جهد معين لوضع الحدود، ومعنى هذا اقتطاع جزءٍ من كم هائل من المادة، وفصله عنها، واعتباره يمثل البداية وأنه هو البداية كذلك. ومن أمثال هذا التحديد الافتتاحي عند دارسي النصوص فكرة الإشكالية التي وضعها لويس ألتوسير، الفيلسوف الفرنسي، وكان يعنى بها وحدة محددة ومقدرة من أحد النصوص أو من مجموعة من النصوص، وتمثل أحد نواتج التحليل لها^(١٢). لكنه في حالة الاستشراق (بخلاف نصوص ماركس، وهي التي يدرسها ألتوسير) لا تقتصر المشكلة على صعوبة العصور على نقطة انطلاق، أو على إشكالية، ولكنها تتضمن أيضاً مشكلة تحديد النصوص والمؤلفين والفترات التي تصلح أكثر من غيرها للدراسة.

وقد بدا لي من الحمق أن أحاول سرد تاريخ موسوعي للاستشراق، أولاً لأنه لو كان المبدأ الذي أهتم به هو "الفكرة الأوروبية عن الشرق" فلن يكون للمادة التي ألزم بتناولها حدود، تقريباً، وثانياً لأن النموذج السردى نفسه لم يكن مناسباً لاهتماماتي الوصفية والسياسية؛ وثالثاً لأن لدينا بعض الكتب الكافية في هذا الباب، مثل كتاب ريمون شواب بالفرنسية عن النهضة الشرقية وكتاب يوهان فوك بالألمانية عن الدراسات العربية في أوروبا حتى مستهل القرن العشرين وأخيراً كتاب دوروثي ميتليتسكي بالإنجليزية عن

موضوع بلاد العرب في المجتسرا في العصور الوسطى^(١٣) وهي جميعاً أعمال موسوعية تتناول جوانب معينة من تاريخ التلاقى بين أوروبا والشرق، وكلها تحدد للناقد مهمة مختلفة، في السياق السياسي والفكرى العام الذى سبق لى وضع خطوطه العامة.

ومع ذلك فقد ظلت أمامى مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذلك وضع الخطوط العريضة لما يشبه الترتيب الفكرى لمجموعة النصوص المختارة لا الالتزام بالتسلسل الزمنى دون خطة فكرية. ومن ثم كانت نقطة البداية عندى تتمثل فى الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية بالشرق، باعتبارها وحدة متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التى أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة. وللأسباب التى سوف أناقشها بعد قليل خفضت مجموعة المسائل المذكورة، بعد تخفيضها السابق (وإن كانت لا تزال بالغة الضخامة) وقصرتها على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام، وهما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معاً على مدى ما يقرب من ألف عام. وما إن فعلت ذلك حتى وجدت أنى استبعدت، فيما يبدو، جانباً كبيراً من الشرق - الهند واليابان والصين وغيرها من بلدان الشرق الأقصى - لا لأن هذه الأقاليم لم تكن مهمة (فلقد كانت مهمة بكل وضوح) ولكن لأننا نستطيع أن نناقش خبرة أوروبا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبرتها بالشرق الأقصى. ومع ذلك ففى لحظات معينة من التاريخ العام لاهتمام أوروبا بالشرق، تتعذر مناقشة مناطق معينة منه مثل مصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية دون دراسة انشغال أوروبا وارتباطها بالمناطق القصوى أيضاً، وأهمها بلاد فارس والهند، وأشهر الحالات فى هذا الصدد حالة الربط بين مصر والهند بالنسبة لبريطانيا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعلى غرار ذلك فقد شهدنا الدور الفرنسى البارز فى فك رموز زند-أفستا أى الكتاب المقدس للمذهب الزرادشتى باللغة الفارسية القديمة، وسطوع نجم باريس باعتبارها مركزاً للدراسات السنسكريتية، أى اللغة الهندية القديمة، فى

العقد الأول من القرن التاسع عشر، ورأينا أن اهتمام نابليون بوناپرت بالشرق كان مرتبطاً بإدراكه للدور البريطانى فى الهند، وكلها من أمور الشرق الأقصى التى أثرت تأثيراً مباشراً فى اهتمام فرنسا بالشرق الأدنى والإسلام والعرب.

وقد فرضت بريطانيا وفرنسا سيادتهما على منطقة شرق البحر المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً، ولكن مناقشتى لهذه السيادة وهذا الاهتمام قاصرة فى أمرين، (أ) فهى لا تنصف المساهمات المهمة فى الاستشراق التى قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا والبرتغال، (ب) وهى تقتصر فى تناول الحقيقة التى تقول إن من أهم الدوافع على دراسة الشرق فى القرن الثامن عشر ثورة فى دراسات الكتاب المقدس، كان من ورائها رواد آثاروا الاهتمام لأسباب متنوعة مثل الأسقف ليوث، ومثل آيخهورن، وهيرود ومايكليس. فلقد كان على المقام الأول أن أحصر تركيزى حصراً صارماً فى المادة البريطانية-الفرنسية ومن بعدها المادة الأمريكية، بعد أن بدت لى حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين فى الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريّتين فى تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وأما الموقع الأمريكى فى الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ - واعتقد أنه اتسم بارتباك مؤكد - فى المناطق التى اكتشفتها الدولتان الأوربيتان اللتان سبقتا إليهما. أضف إلى هذا أيضاً أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها فى اعتقادى تتفوق على العمل الذى أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن أيضاً أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى فى الدراسات الشرقية قد اتُخذت أول ما اتُخذت إما فى بريطانيا أو فى فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان. لقد كان سلفستردى ساسى، على سبيل المثال، أول مستشرق أوروبى حديث ينتمى لمؤسسة محددة، ولقد بحث الإسلام والأدب العربى وديانة الدروز، وبلاد الفرس فى عصر الأسرة الساسانية، وكان إلى جانب ذلك معلماً لشامبوليون وفرانتس بوب، ومؤسساً لعلم اللغة

المقارن فى الألمانية . ولنا أن نقر بالاولوية التى يتمتع بها أيضاً ولیم جونز وادوارد ولیم لین وسطوع مجهما بعد ذلك .

وفى المقام الثانى - وهنا أجد الكثير الذى يعرضنى عن القصور الذى ذكرته فى دراستى للاستشراق - أجريت منذ عهد قريب دراسات مهمة عن دراسات الكتاب المقدس باعتبارها الخلفية التى نشأ فيها ما أسميته بالاستشراق الحديث . وأفضل هذه الدراسات وأوثقها صلةً بالموضوع وإيضاحاً له هى الدراسة التى كتبها أ. س . شافر فى كتابه الرائع "قبلاى خان وسقوط أورشليم"^(١٤) وهى دراسة لا غنى عنها لمن يريد أن يفهم أصول الرومانسية والنشاط الفكرى الذى يدعم الكثير مما نحمده فى شعر كولريدج وبراوننج وروايات إليوت ويعتبر عمل شافر، إلى حد ما، صورة أنقى تهتدى بالخطوط العريضة التى رسمها ريمون شواب، بإقامة الروابط بين أجزاء المادة ذات الصلة بالموضوع والموجودة فى كتابات علماء الكتاب المقدس الألمان، وباستخدام هذه المادة لتقديم قراءة تتسم بالفطنة والطرافة لأعمال ثلاثة من كبار الكتاب البريطانيين، ومع ذلك فإن هذا الكتاب يستقر إلى درجة من درجات اللون السياسى والأيدولوجى الذى أضفاه الكتاب البريطانيون والفرنسيون، وهم مدار اهتمامى الرئيسى، على المادة الشرقية . أضف إلى ذلك أننى أحاول، خلافاً لشافر، إيضاح التطورات اللاحقة فى الاستشراق الأكاديمى والاستشراق الأدبى، وهى التى ترتبط بصلةً ما بين الاستشراق البريطانى والفرنسى من ناحية، وبين نشأة إمبريالية استعمارية التفكير بصورة سافرة من ناحية أخرى . كما إننى أيضاً أرغب فى تبيان الأسلوب الذى عادت به هذه الأمور المبكرة إلى الظهور - وكما هى تقريباً - فى الاستشراق الأمريكى بعد الحرب العالمية الثانية .

ولكنّ لدراسى جانباً قد يكون خادعاً، إذ إننى لا أشير إلا بإشارات عابرة إلى التطورات الألمانية بعد الفترة الافتتاحية التى سادها ساسى ولا أناقش تلك التطورات مناقشةً مستفيضة، وكل عمل يسعى لتقديم شرح للاستشراق الأكاديمى ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل شتاينتال، ومولر، وبيكر، وجولدنسيهر، وبروكلمان، ونولدكه - إذا اقتصرْتُ على حفنة منهم وحسب

- لايد من مؤاخذته، وأنا أواخذ نفسي دون تحفظ، وأعرب عن أسفى بصفة خاصة لأننى لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمى المدوَّى الذى اكتسبه البحوث الألمانية فى نحو منتصف القرن التاسع عشر، وقد رأت الرواية جورج إليوت فى تجاهل هذا الصيت إدانة لانفلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم، وأرى الآن بعين خيالى الصورة التى رَسَمَتْها فى رواية ميدلمارش للمستمر كازوبون، وهى صورة لا تنسى، إذ يقول ابن عمه الصغير ولّ لايسلو إن من أسباب عجز كازوبون عن الانتهاء من وضع دراسته "مفتاح جميع الأساطير" أنه غير مُلمّ بالبحوث الألمانية. فالأمر لا يقتصر على أن كازوبون قد اختار موضوعاً "دائم التغير مثل الكيمياء، حيث تؤدى المكتشفات الجديدة المتوالية إلى تقديم وجهات نظر جديدة" بل إنه يضطلع بعمل شبيه بإثبات خطأ العلامة باراسيلسوس لأنه "ليس مستشرقاً، كما تعلم"^(١٥).

ولم تخطئ إليوت فى إلماحها بأن البحوث الألمانية كانت قد احتلت الصدارة الكاملة فى أوروبا بحلول عام ١٨٣٠ تقريباً، وهو الوقت الذى تدور فيه أحداث روايتها المذكورة. ولكنه كان من المحال، فى أى مرحلة من مراحل البحوث الألمانية فى الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، قيام مشاركة وثيقة بين المستشرقين وبين الاهتمام القومى المديد والطويل الأجل بالشرق، فلم يكن لألمانيا حضور فى الشرق مماثل الحضور الأنجلوفرنسى فى الهند وفى بلاد الشام وشمال إفريقيا. كما إن الشرق كان وجوده فى ألمانيا يكاد يقتصر على البحوث العلمية أو قل إنه كان شرقاً كلاسيكياً، فلقد استوحاه المبدعون فى الشعر الغنائى، والتهويمات الخيالية، بل وفى الروايات، لكنه لم يكن قط شرقاً فعلياً بالصورة التى كانت مصر وسوريا تبدوان عليها لعيون شاتوبريان، أو لين، أو لامارتين، أو بيرتون، أو دزرائيلى، أو نيرفال. ولننظر إلى اثنين من أشهر الأعمال الألمانية التى كتبت عن الشرق، الأول كتبه جوته بعنوان ديوان الشرق والغرب، والثانى كتبه فريدريش شليجيل عن لغة الهند وحكمتها، نجد أن الأول كان يقوم على رحلة فى نهر الراين والثانى على ساعات قضائها المؤلف فى مكتبات باريس، ولهذا ما له من دلالة.

وكانت ثمار بحوث الاستشراق الألمانية تتمثل فى إحكام وتطوير تقنيات البحث العلمى وتطبيقها على النصوص والأساطير والأفكار واللغات التى جمعها رجال الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية، دون مبالغة، من الشرق.

أما الصفة التى يشترك فيها الاستشراق الألمانى مع الاستشراق الأنغلو فرنسى، ومن بعده الاستشراق الأمريكى، فهى تمتعه بضرب من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية، بمعنى أنه كان الثقة والمرجع، ولابد أن تكون هذه السلطة، إلى حد كبير، الموضوع الذى تتناوله أى دراسة للاستشراق، وهى كذلك فى هذه الدراسة. بل إن اسم الاستشراق نفسه يوحى بأسلوب جاد من أساليب الخبرة وقد يكون ثقیل الوطأة أيضاً، وعندما أستعمل ذلك الاسم فى الإشارة إلى علماء الاجتماع الأمريكیین المحدثین (واستعمالى للاسم غريب لأنهم لا يطلقون على أنفسهم لقب المستشرقین) فإنى أريد أن ألفت الأنظار إلى أن خبراء الشرق الأوسط لا يزالون قادرین على الانتفاع بآثار الموقع الفكرى الذى كان الاستشراق يشغله فى القرن التاسع عشر فى أوروبا.

لا تنسم السلطة بسمات غامضة أو سمات طبيعية، فهى تتشكل، فبدأ إشعاعها ونشرها، كما يستخدمها صاحبها لغاية ما، وفى إقناع غيره، كما إنها تتمتع بمكانة خاصة، فهى ترسّی معايير الذوق والقيم، وهى لا تكاد تتميز عن بعض الأفكار التى ترفعها إلى منزلة الحقيقة، ولا عن التقاليد والآراء والأحكام التى تُشكّلها وتُبثّها وتؤكّدها. والأهم من هذا كله أن السلطة تقبل التحليل بل لابد من تحليلها. وجميع الصفات المذكورة للسلطة تطبق على الاستشراق، ويتمثل جانب كبير مما أفعله فى هذه الدراسة فى وصف السلطة التاريخية فى الاستشراق، وسلطة الاستشراق الشخصية.

أما وسائل المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا فتتحدد فى اثنتين، يمكن أن نطلق على الأولى تعبير الموقع الاستراتيجى، وأعنى به طريقة وصف موقع المؤلف فى أحد النصوص إزاء المادة الشرقية التى يكتب عنها، والثانية هى التشكيل الاستراتيجى، وأعنى به طريقة تحليل العلاقة فيما بين

النصوص، والوسيلة التى تمكن بها مجموعة من النصوص، أو أنماط النصوص، بل وأجناس النصوص، من اكتساب الصلابة والكثافة والقوة المرجعية فيما بينها أولاً ثم فى الثقافة بصفة عامة بعد ذلك. وأنا لا أستعمل فكرة الاستراتيجية إلا لتحديد المشكلة التى يواجهها كل كاتب عن الشرق: كيف يحيط بالشرق، وكيف يكون مدخله إليه وكيف يحول دون انهزامه الشخصى أو اندحاره نفسياً أمام سمو الشرق الروحى، ونطاقه الشاسع، وأبعاده الرهيبة. ولا بد لكل من يكتب عن الشرق أن يضع نفسه فى موقع مواجهة مع الشرق، وهذا الموقع حين يترجمه الكاتب فى نصه يتضمن الصورت السردي الذى يتخذه، وغط البناء الذى يبنه، وأنواع الصور والموضوعات والأفكار الأساسية التى تدور فى ثنايا النص - وتصبح فى مجموعها طرائق متعددة لمخاطبة القارئ، و'احتواء' الشرق، ثم تثيله فى نهاية الأمر أو التحدث باسمه. ولكن أيّاً من هذا لا يحدث فى فراغ، فكل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا على الجميع، حتى على هوميروس) يتخذ لنفسه 'سابقة' شرقية أى معرفة سابقة بالشرق من لون ما، يرجع إليها ويعتمد عليها. أضف إلى ذلك أن كل عمل يتناول الشرق يربط نفسه بالأعمال الأخرى، وبجماهير القراء، بالمؤسسات، وبالشرق نفسه. وهكذا فإن مجموع العلاقات فيما بين هذه المؤلفات والجماهير وبعض جوانب الشرق المحددة يعتبر تشكياً قابلاً للتحليل - مثل التشكيل الذى يضم دراسات فقه اللغة، والمنتخبات من نصوص الآداب الشرقية، وكتب الرحلات، والقصص الخيالية الشرقية - إذ إن وجود هذا التشكيل على مر الزمن، وفى كلام الناس وتفكيرهم، وفى المؤسسات (المدارس والمكتبات ووزارات الخارجية) يهبه القوة والسلطة.

وأرجو أن يكون واضحاً أن اهتمامى بالسلطة لا يستلزم تحليل ما هو خبىء، وخفى فى النص الاستشراقى، بل تحليل ما يسمى بسطح النص، أى موقعه خارج ما يتحدث عنه. ولا أعتقد أن تأكيد هذه الفكرة فيه إطناب: فالاستشراق يفترض الموقع الخارجى للمستشرق شاعراً كان أو باحثاً، فهو يجعل الشرق يتكلم، ويصف الشرق، ويشرح أسراره الغامضة للغرب ومن

أجل الغرب. والشرق لا يعنيه إلا باعتباره السبب الأول لما يقوله، فالحقصد مما يقوله وما يكتبه، لأنه قد قيل أو كتب، أن يدل على المستشرق خارج الشرق، باعتباره حقيقة وجودية ومعنوية. وأما الشمة الرئيسية لهذا الوجود الخارجى فهي تمثيل الشرق، فمنذ عهد بعيد، من أيام مسرحية الفرس التى كتبها الشاعر اليونانى أيسخولوس، قبل الميلاد، والشرق يتحول من شخصية الآخر، الذى يبعد إلى أقصى حد عن الغرب، وكثيراً ما يمثل خطراً يتهده، إلى شخصيات مألوفة نسبياً (ويتخذ فى حالة أيسخولوس صورة النساء الآسيويات الناذيات). والحضورية الدرامية للتمثيل التصويرى لمسرحية الفرس تؤدي إلى تمتع حقيقة مهمة وهى أن الجمهور يشاهد تمثيلاً مصطنعاً إلى حد بعيد لشخصيات جعلها رجل غير شرقى ترمز للشرق كله. وهكذا فإن تحليل للنص الاستشراقى يؤكد الأدلة، وهى أبعد ما تكون عن الحفاء، على هذه الصور التمثيلية باعتبارها صوراً تمثيلية لا باعتبارها صوراً "طبيعية" للشرق. ونستطيع الاطلاع على هذه الأدلة، وبفس القدر من السطوع، فى النصوص التى تزعم تقديم الحقائق وحدها (كتب التاريخ والتحليل اللغوى والدراسات السياسية) مثلما نجد فى النصوص الفنية الصريحة (أى الإبداعية السافرة). وأما ما هو جدير بالنظر فهو الأسلوب، والصور البلاغية، ووصف المكان، والوسائل السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة أو صدق التمثيل ومطابقته للأصل العظيم مهما يكن ذلك الأصل. وأما كون التمثيل خارجياً فيخضع دائماً لصورة من صور البديهية التى تقول إنه لو كان الشرق يستطيع تمثيل نفسه لفعل، لكنه ما دام لا يستطيع ذلك، فليقم هذا التمثيل بالمهمة، من أجل الغرب، وكذلك - ما دمنا لا نجد ما هو أفضل - من أجل الشرق المسكين نفسه. وقد كتب كارل ماركس فى كتاب شهر برومير الثامن عشر ولويس بونايرت يقول:

"إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد"

ومن الاسباب الأخرى لإصرارى على تأكيد 'الموقع الخارجى' اعتقادى بضرورة إيضاح أن الذى يجرى تداوله بين الناس فى 'الخطاب' الثقافى وفى

المبادلات داخل ثقافة من الثقافات ليس "الحقيقة" بل صور تمثيلية، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبين من جديد أن اللغة نفسها نظام بالغ التنظيم والتفسير، أو أنها تستخدم وسائل كثيرة للتعبير والإشارة وتبادل الرسائل والمعلومات، والصور التمثيلية وما إلى ذلك. وعلى أية حال، فلا يوجد - في حالة اللغة المكتوبة على الأقل - ما يمكن تسميته بالحضور أو الوجود الحقيقي بل الرمز لما هو موجود أو تقديم ما يمثله. ومن ثم فلا نستطيع إرجاع قيمة وفعالية وقوة شيء مكتوب عن الشرق، مهما بدا من صدقه، إلى الشرق، بل ولا يمكن أن يعتمد أي من هذه السمات على تحقق الصدق فيه، بل نرى، على العكس من ذلك، أن تلك الكتابة تعتبر ذات وجود للقارئ بفضل قدرتها على استبعاد وإزاحة الكيان الحقيقي "للشرق" وجعله من التوافل. وهكذا فإن الاستشراق برمته يقع خارج الشرق وبعيداً عنه، وأما قدرة الاستشراق على أن تكون له دلالة على الإطلاق فأمر يعتمد على الغرب أكثر مما يعتمد على الشرق، وهذه الدلالة تدبّر يدبّر مباشر إلى شتى تقنيات التمثيل الغربية، وهي التي تهب الشرق صوراً مرئية واضحة و"بعيدة" أي خارجية، في أي حديث عنه. وهذه الصور التمثيلية تعتمد على المؤسسات والتقاليد والأعراف وشفرات الفهم المتفق عليها في إحداث تأثيرها، لا على شرق بعيد لا شكل له.

والفارق بين الصور التي كانت تمثل الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، والتي أصبحت تمثل بعد تلك الفترة (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسميته الاستشراق الحديث) هو أن نطاق التمثيل قد اتسع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد وليم جونز وأنكتيل-ديبرون وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق معرفة أقرب إلى المعرفة العلمية، وأصبحت أقدر على الحياة فيه بسلطة أعظم ونظام أدق مما كانت تستمتع به في يوم من الأيام، لكن الذي كان يهم أوروبا هو توسيع نطاق تقنيات "تقبل" أو "استقبال" الشرق وتنقية أدوات البحث فيه. وعندما كشف الشرق بصورة قاطعة عن العمر الطويل للغاته، في أواخر القرن الثامن عشر

ومطلع التاسع عشر، ومن ثم سلب اللغة العبرية مركزها العريق المقدس، كانت مجموعة من الأوروبيين هي التي قامت بهذا الكشف، ونقلت نتائجه إلى الباحثين الآخرين، مع الاحتفاظ بذلك الاكتشاف في العلم الجديد المسمى فقه اللغات الهندية الأوروبية. وهكذا وُلِدَ عِلْمٌ جديد قوى مَكَّنَ الدارسين من رؤية 'الشرق اللغوى'، ورأوا معه، على نحو ما بيّن فوكوه في كتابه نظام الأشياء، شبكة كاملة من الاهتمامات العلمية ذات الصلة به. وعلى غرار ذلك قام وليم بيكفورد، واللورد بايرون، وجوته، وهوجو بإعادة بناء صورة الشرق في فنونهم ومكّنوا القراء من مشاهدة ألوانه وأصواته وشعوبه في صورهم الشعرية وإيقاعات نظمهم وخيوط أفكارهم. ونستطيع أن نقول إن الشرق "الحقيقى" كان، على أقصى تقدير، يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكن هذه الرؤية نادراً ما كانت تسترشد بذلك الشرق "الحقيقى".

كان الاستشراق يمثل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته لموضوعه المفترض، وهو الذى أنتجه الغرب أيضاً. وهكذا فإن تاريخ الاستشراق يتسم بانساق داخلى ومجموعة بالغة الوضوح والتفصيل من العلاقات مع الثقافة السائدة المحيطة به. ومن ثم، فإن تحليلاتى تحاول رسم صورة هذا المجال وتبيين تنظيمه الداخلى، ورواده، و'الثقات' الذين يعتبرون السلطة الأبوية فيه، والنصوص المعتمدة فيه، والأفكار التى تلهج بحمده، وشخصياته المثالية، وأتباعه، والذين طوروه، والثقات الجدد فيه. كما إننى أحاول أن أشرح كيف استعار الاستشراق بعض الأفكار والمذاهب والاتجاهات "المتطرفة" التى تسود الثقافة من وقت لآخر وكانت هذه تغذوه فى أحيان كثيرة، وهكذا رأينا (وما زلنا نرى) صورة لغوية للشرق، وصورة فرويدية، وصورة شينجلرية، وصورة داروينية، وصورة عنصرية، وهلم جرأً، ومع ذلك فلم يحدث قط أن وُجِدَ شرق نقى غير مشروط، وعلى غرار ذلك لم توجد قط صورة غير مادية للاستشراق، ناهيك بما هو أكثر براءة مثل "فكرة" الشرق. وأنا أختلف اختلافاً مؤكداً فى هذه العقيدة الكامنة والآثار المنهجية المترتبة عليها عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. فلقد تمكن

‘الخطاب’ الاستشراقى من قول ما يقوله، وتأكيد ما يؤكد، وتحديد الصور الفعلية التى اتخذها، وقبل هذا وذاك تحقيق فعاليته المادية بطرائق يكاد يتجاهلها تماماً أى تاريخ للأفكار يتسم بإحكامه ودقته. ولو سلبنا الاستشراق هذه ‘التأكيدات’ والفعالية المادية فسوف يصبح الاستشراق فكرة أخرى وحسب، لكنه كان ولا يزال أكثر من ذلك بكثير. ومن ثم فإننى أعتزم ألا أقتصر فى دراستى على بحوث العلماء، بل أن أفحص أيضاً أعمالاً أدبية، وكتابات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية ولغوية. وهكذا فإن منظورى الهجين يمكن أن يوصف، بتعبير آخر، بأنه تاريخى و”أنثروبولوجى” بصورة عامة، ما دمت أعتقد أن جميع النصوص نصوص دينية وتتاثر بالظروف المحيطة بها، وإن اختلفت أشكال ذلك من نوع نصّ إلى نوع آخر، ومن فترة تاريخية إلى سواها.

ومع ذلك فإننى أختلف مع ميشيل فوكو، وأنا أدين لعمله بلدين كبير، فى أننى أعتقد اعتقاداً راسخاً أن كل مؤلف فرد يُكسب عمله طابعه الذى يحدد طابع النصّ ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة ‘جماعية’ مجهولة المؤلف من النصوص التى تمثل الاستشراق، أو غيره من ‘التشكيلات’ الحافلة بالاستطرادات. وترجع الوحدة التى تتميز بها مجموعة النصوص الكثيرة التى أقوم بتحليلها، من زاوية معينة، إلى أنها كثيراً ما تشير إلى بعضها البعض، فما الاستشراق، فى نهاية الأمر، إلا نظام للاستشهاد بالكتابات والمؤلفين. وكتاب إدوارد وليم لين “أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم” قرأه واستشهد به كُتّاب شتى مثل نيرفال وفلوير وريشارد بيرتون، فلقد كان لين حجةً فى بابه ولا مناص من أن يرجع إليه كل من يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، لا من يكتب عن مصر فحسب أو يفكر فيها، فكان نيرفال يستعير فقرات كاملة وحرفية من المصريين المحدثين حتى يستعين بحجة لين فى وصف مشاهد القرى فى سوريا لا فى مصر. وقد نشأت حجة لين والفرص المتاحة للاستشهاد به، بفضة وتمييز أو دون تمييز، لأن الاستشراق قد هيا للنصّ الذى كتبه ما اكتسبه من شيوع وتداول. لكنه من المحال نفهم شيوع وذبوع صيت لين دون تفهم السمات الخاصة التى يتسم بها نصّ هذا الرجل، ويصدق هذا

أيضاً على رينان، وساسى، ولامارتين، وشليجيل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوى النفوذ. ويعتقد فوكوه أنه ليست هناك قيمة تذكر، بصفة عامة، للنص المفرد أو المؤلف الفرد، لكننى وجدت أن الواقع العملى، فى حالة الاستشراق (وربما ليس فى حالات أخرى) يقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتى قراءات نصية دقيقة ترمى إلى إمطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية وبين التشكيل الجماعى المركب الذى يشارك فيه عمل المؤلف.

ولكن هذا الكتاب، على الرغم مما يتضمنه من المختارات الكثيرة من كتابات الكتاب، أبعد ما يكون عن تقديم تاريخ كامل أو سرد عام للاستشراق، وأنا شديد الرعى بهذا القصور. فالواقع أن نسيج خطاب الاستشراق نسيج سميك كثيف الخيوط، وهذا الثراء هو الذى مكّنه من البقاء وأداء وظيفته فى المجتمع الغربى: وقد اقتصرنا فى عملى على وصف بعض أجزاء ذلك النسيج فى لحظات معينة، وعلى مجرد الإشارة إلى وجود كيان كلّى أكبر وأكثر تفصيلاً وطرافة، ويتشر فى جنباته ما يبهى العين من صور الأشخاص، ومن النصوص والأحداث. وكان عزائى لنفسي أن قلت إن هذا الكتاب حلقة من حلقات، وآمل أن يبدى غيرى من الباحثين والنقاد الرغبة فى كتابة حلقات أخرى. فلا يزال موضوع الثقافة والإمبريالية ينتظر دراسة عامة، وقد تتعمق دراسات أخرى أكثر مما تعمقت فى رصد العلاقة ما بين الاستشراق والتعليم، أو فى دراسة الاستشراق الإيطالى والهولندى والألمانى والسويسرى، أو القوى المحركة فى العلاقة ما بين البحث العلمى والكتابة الإبداعية، أو فى العلاقة ما بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكرى. وقد يكون أهم عمل على الإطلاق هو القيام بدراسات فى البدائل المعاصرة للاستشراق، أو التساؤل عن كيفية دراسة الشقاات والشعوب الأخرى من منظور تحررى أو برئ من القمع والتلاعب. ولكن على المرء عندها أن يعيد التفكير فى مشكلة المعرفة والسلطة برمتها، وهى مشكلة مركبة. وهذه جميعاً من المهام التى لا تزال ناقصة فى هذه الدراسة، وبصورة تدعو إلى الحرج.

وأخر ملاحظة أبدوها على المنهج، وقد يكون فيها اغتباط بالنفس، هي أنني حين كتبت هذه الدراسة كنت أتوجه بها إلى عدة فئات من القراء: فالاستشراق يقدم للدارس الأدب والنقد نموذجاً رائعاً للعلاقات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص، كما إن الدور الثقافي الذي قام به الشرق في بلدان الغرب يربط الاستشراق بالأيديولوجيا، والسياسة، ومنطق السلطة، وهي في اعتقادي أمور تهم المجتمع الأدبي. وقد توجهت إلى دارس الشرق المعاصرين، من الباحثين الجامعيين إلى راسمي السياسات، بهذه الدراسة لتحسين غايتين: الأولى هي تقديم صورة أنسابهم الفكرية بطريقة غير مسبقة، والثانية هي نقد الافتراضات التي يعتمد عليها معظم عملهم، وهي التي كثيراً ما لا يتساءل عن صحتها أحد، على أمل أن يؤدي هذا النقد إلى إثارة المناقشة حولها. وأما بالنسبة للقارئ العام فإن هذه الدراسة تتناول أموراً دائماً ما تفرض الانتباه لها، وهي تتصل جميعاً لا بتصورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فقط بل أيضاً بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو 'عالم الأمم'. وأخيراً فإن هذه الدراسة تقدم نفسها إلى القراء فيما يسمى العالم الثالث لا باعتبارها خطوة في سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذي يشغله العالم غير الغربي في هذه السياسة، بقدر ما هي خطوة في سبيل تفهم قوة 'الخطاب' الثقافي الغربي، وهي القوة التي كثيراً ما يتصور البعض خطأ أنها للزخرفة فحسب أو أنها تنتمي لما يسمى "البنية الفوقية". وأرجو أن أضرب الأمثلة التي تبين حقيقة الهيكل الهائل للسيطرة الثقافية، وضروب الخطر والإغراء، التي تواجهها الشعوب التي تخلصت من ربة الاستعمار بصفة خاصة، والتي قد تجعل أبنائها يستخدمون هذا الهيكل للسيطرة على أنفسهم أو على غيرهم.

وتقسيم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول طويلة واثنى عشرة وحدة قصيرة يهدف إلى تسهيل العرض إلى أقصى حد ممكن. فالفصل الأول "نطاق الاستشراق" يرسم دائرة كبيرة حول جميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخي والتجارب التاريخية، ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية.

والفصل الثانى "أبنية الاستشراق وإعادة بنائها" يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذى يتبع التسلسل الزمنى بصنفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التى يشترك فى استعمالها كبار الشعراء والفنانين والباحثين. والفصل الثالث "الاستشراق اليوم" يبدأ حيث انتهى سابقه، فى نحو عام ١٨٧٠. وكانت هذه فترة التوسع الاستعماري الكبير فى الشرق، وهى التى بلغت ذروتها فى الحرب العالمية الثانية. والقسم الأخير من الفصل الثالث يحدد ملامح التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأمريكية، وفيه أحاول أخيراً رسم صورة الواقع الفكرى والاجتماعى الحالى للاستشراق فى الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصى؛

يقول جرامشى فى مذكرات السجن "إن نقطة الانطلاق عند الشروع فى نقد تفصيلى تتمثل فى الوعى بالذات وفى 'معرفة النفس' بصفتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهى 'العملية' التى أودعت فى النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها". والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف، دون إيضاح، عند هذا الحد من تعليق جرامشى، أما النص الإيطالى الأصيل الذى كتبه جرامشى فينتهى بالعبارة التالية "وإذن فلا مناص فى البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة"^(١٦).

ومعظم رصيدي الشخصى الذى أستثمره فى هذه الدراسة مستمد من وعيى بأننى "شرقى" باعتبار أننى نشأت طفلاً فى مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمى، فى هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفى الولايات المتحدة، فقد كان كله غريباً، ومع ذلك فإن ذلك الوعى المبكر العميق ظل قائماً. ولقد كانت دراستى للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التى خلفتها فى نفسى، باعتبارى ذاتاً شرقية، تلك الثقافة التى كانت سيطرتها عاملاً قوياً فى حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذى دفعنى إلى أن أجعل الشرق الإسلامى محور الاهتمام. أما إذا كان الذى أنجزته هو قائمة

الجرد التي أوصى بها جرامشى فامرٌ لا أستطيع الحكم بصوابه أو خطئه، على الرغم مما أحسسته من أهمية الوعي بمحاولة إعداد تلك القائمة. ولقد حاولت فى جميع مراحل عملى الحفاظ على الوعي النقدي، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التي أسعدنى الحظ فاكتسبتها فى تعليمي، لكنني لم أفقد فى هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعي بالواقع الثقافي وهو أننى "شرقي" أى بانغماسي الشخصي فى القضية ما دام 'تكوينى' شرقياً.

وأما الظروف التاريخية التي مكنتني من إجراء هذه الدراسة فهي معقدة إلى حد ما، وكل ما أستطيعه هنا هو أن أصعب رسماً تخطيطياً لها. فلقد شهد من أقام فى الغرب منذ الخمسينيات، خصوصاً فى الولايات المتحدة، حقبة الاضطراب البالغ فى العلاقات بين الشرق والغرب، ومن المحال أن يغفل أحد عن إدراك أن "الشرق" كان دائماً ما يمثل الخطر والتهديد للغرب خلال تلك الفترة، حتى ولو كان الشرق يعنى الشرق التقليدي وروسيا فى الوقت نفسه. ونشأت وترعرعت فى الجامعات برامج ومعاهد 'لدراسة المناطق' على نحو أصبحت فيه الدراسة الأكاديمية للشرق فرعاً من فروع السياسات القومية. و'الشئون العامة' فى الولايات المتحدة تتضمن اهتماماً مفيداً، بالشرق، بسبب أهميته الاستراتيجية والاقتصادية وكذلك بسبب غرابته التقليدية. فإذا كان العالم قد أصبح فى متناول أيدي المواطن الغربي الذى يعيش فى العصر الإلكتروني، فلقد اقترب الشرق منه كذلك، وربما تكون صورته الأسطورية قد تضاءلت بالقياس إلى كونه مكاناً تتقاطع فيه المصالح الغربية، والمصالح الأمريكية بوجه خاص.

ومن السمات التي أصبح العالم الإلكتروني يتسم بها فى فترة ما بعد الحداثة، تدعيم القوالب النمطية التي يُنظرُ إلى الشرق من خلالها. ويعمل التلفزيون، مثلما تعمل الأفلام وجميع موارد أجهزة الإعلام على تشكيل المعلومات قسراً حتى تلائم القوالب التي تتخذ أشكالاً موحدة يوماً بعد يوم. وفيما يتعلق بالشرق، أدى استخدام الأشكال الموحدة والقوالب النمطية

الثقافية إلى تدعيم سيادة النظرة إلى "الشرق الغامض" باعتباره شيطانيًا، وهي التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر، سواء كان ذلك في البحوث الأكاديمية أو الأعمال الإبداعية. ولا يصدق هذا على شيء مثلما يصدق على أساليب تفهم الشرق الأدنى. وأماننا ثلاثة عوامل جعلت من تفهم العرب والإسلام، حتى في أبسط الصور الممكنة، مسألة مشبعة بالدلالات السياسية العالية النبرة. أما العامل الأول فهو تاريخ التعصب الشائع في الغرب ضد العرب والإسلام، وهو الذي يتجلى مباشرة في تاريخ الاستشراق، والعامل الثاني هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك الصراع في اليهود الأمريكيين وفي الثقافة المتحررة وفي السكان بصفة عامة، والعامل الثالث هو الانعدام شبه التام لأي موقف ثقافي يتيح للفرد التعاطف مع العرب أو الإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية. ولا أظنني، أيضًا، بحاجة إلى القول بأنه لما كان الشرق الأوسط قد أصبح مرتبطًا بسياسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل الديموقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوى الأنظمة الشمولية، والإرهابيين، فقد تضاءلت إلى حد يدعو إلى الاكتئاب فرص وضوح الموضوع في عيون الذين يتحدثون عن الشرق الأدنى.

وقد كانت خبراتي الخاصة بهذه الأمور من الدوافع التي دفعتني إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطينيين العرب في الغرب، خصوصًا في أمريكا، مثبطة للعزم، إذ يشيع هنا اتفاق في الرأي، ويكاد يكون إجماعيًا، على أنه غير موجود سياسيًا، فإذا سمع البعض له بالوجود اعتبروه إما مصدر إزعاج أو شخصًا شرقيًا وحسب، فشبكة العنصرية والقوالب النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيدولوجيا السالبة لإنسانية الإنسان، وهي الشبكة التي تحيط بالعربى أو بالمسلم، شبكة بالغة القوة، وهذه هي الشبكة التي يشعر الآن كل فلسطيني أنها أصبحت مصيره الذي يمثل له عقابًا فريدًا. وما يزيد الأمر سوءًا له أن يلاحظ عدم إقدام أى شخص له اهتمامات أكاديمية بالشرق الأدنى - أى عدم إقدام أى مستشرق قط - في الولايات المتحدة على

التعاطف الكامل والصادق، ثقافياً وسياسياً، مع العرب، ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وُجِدَتْ على مستوى من المستويات، لكن أيّاً منها لم يتخذ في يوم من الأيام الصورة "المقبولة" التي اتخذها التعاطف الأمريكي 'الليبرالي' مع الصهيونية، وكثيراً ما رأينا من يرمى حالات التعاطف مع العرب بمطالب جوهرية إما بأن يربط بينها وبين المصالح السياسية والاقتصادية الذميمة (في حالة خبراء الشؤون العربية في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو يربط بينها وبين الدين.

وهكذا فإن الرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهي التي أوجدت صورة "الشرقي" وطُمست، من زاوية ما، وجوده باعتباره إنساناً، ليست مسألة أكاديمية محضة في نظري ومع ذلك فهي مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد. ولقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوى إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنني كنت دوماً أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستي للاستشراق قد أقتنعتني (وأرجو أن تُقنِع زملائي المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تفهم ودراسة المجتمع وتفهم ودراسة الثقافة الأدبية. أضف إلى ذلك أنني، ومن واقع منطقي يكاد يكون محتوماً، وجدتني أكتب تاريخ المشاركة السرية الغربية في العداء الغربي للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفرع الإسلامى للعداء للسامية، على نحو ما تُظهر مناقشتي له، وهما يتشابهان تشابهاً وثيقاً إلى حد بعيد ويمثلان معاً حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما في هذه الحقيقة من مفارقة إدراكاً كاملاً إلا الفلسطينى العربى. لكننى أود أيضاً أن أكون قد أضفت تفهماً أفضل للأسلوب الذى عملت وتعمل به السيطرة الثقافية. فإذا أدى هذا العمل إلى لون آخر من التعامل مع الشرق، بل قل لو أنه محاً تماماً تقسيم العالم إلى "شرق" و"غرب"، فسوف نكون قد تقدمنا قليلاً على طريق ما أسماه رايونود ويليامز "محاولة نسيان" . . . "طرائق التسلط الراسخة"^(١٧).

الفصل

الأول

I

نطاق

الاستشراق

”... العبقريّة القلقة الطموح للأوروبيين...
التي لا تنصير حتى تستعمل ما في طوقها من أدوات جديدة...“
جان-باپتيست-جوزيف فورييه، من التصلير التاريخي (١٨٠٩) لكتاب وصف مصر.

”لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد“

كارل ماركس

شهر برومير الثامن عشر

للويس بونابرت

”الشرق حياة عملية“

بنجامين ديذرائيلي

من رواية تانكريد

أولاً

معرفة الشرقى

فى ١٣ يونيو ١٩١٠ حَذَّرَ آرثر جيمز بَلْفُورَ مجلس العموم البريطانى من "المشكلات التى علينا أن نواجهها فى مصر"، فقال إنها مشكلات "تنتمى إلى فئة تختلف اختلافاً تاماً" عن المشكلات "التي تقع فى جزيرة وايت الانجليزية أو 'الرايدنج' الغربى من مقاطعة يوركشير فى شمال إنجلترا". كان يتكلم بسلطة عضو البرلمان الذى تمتع بالعضوية زمناً طويلاً، وسلطة السكرتير الشخصى السابق للورد سولزبرى، والأمين الأول السابق لشئون آيرلندا، ووزير شئون اسكتلندا السابق، ورئيس الوزراء السابق، والمخضرم الذى شهد العديد من الأزمات والمنجزات والتغيرات فى الخارج. وكان بلفور أثناء اشتغاله بشئون الامبراطورية قد عمل فى خدمة مَلِكَةٍ أُعلن فى عام ١٨٧٦ أنها امبراطورة الهند، كما قُدِّرَ له أن يشغل مناصبٍ ممتازة ذات نفوذ خاصٍ لمتابعة حروب أفغانستان وقبائل الزولو فى جنوب إفريقيا والاحتلال البريطانى

■ نطاق الاسترقاق ■ —

لمصر في عام ١٨٨٢، ومقتل الجنرال غوردون في السودان، وحادثة فاشودة، ومعركة أم درمان، وحرب البوير في جنوب إفريقيا والحرب بين روسيا واليابان. كان يتمتع بمركز اجتماعي مرموق وباتساع نطاق معارفه وذكائه اللامح، إذ كان يستطيع الكتابة في موضوعات شتى من فلسفة برجسون إلى موسيقى هاندل، إلى مذهب المؤلّفة، إلى رياضة الجولف، وكان قد تلقى تعليمه في مدرسة إيتون الراقية الخاصة، ثم كلية ترينيتي بجامعة كيمبريدج، وقد أدى ذلك كله، بالإضافة إلى حذقه الظاهر لشتون الامبراطورية، إلى أن اكتسب حديثه في مجلس العموم في يونيو ١٩١٠ سلطة كبيرة. ولكن خطاب بلفور كانت له جوانب أخرى، على الأقل فيما يتعلق باضطرابه إلى الثيرة التعليمية والأخلاقية العالية في ذلك الخطاب، إذ كان بعض أعضاء البرلمان يطعنون في ضرورة وجود "انجلترا في مصر"، وكان وجود انجلترا في مصر هو موضوع الكتاب الحماسي الذي كتبه ألفريد ملتر عام ١٨٩٢ وإن كان يقول فيه إن الاحتلال الذي كان مفيداً يوماً ما قد أصبح مصدرًا للمتعاب بعد ارتفاع مد الوطنيّة المصرية ولم يعد من السهل الدفاع — الفصل الأول

عن استمرار الوجود البريطاني في مصر. وهكذا هبَّ بلفور لإحاطة المجلس علمًا بالموضوع وشرحه للأعضاء.

بدأ بلفور بأن ذكّر المجلس بالسؤال الذي وجهه إليه ج. م. روبرتسون، عضو البرلمان عن دائرة تانيسايد، فطرح السؤال من جديد وهو "بأي حق تتخذون مظاهر الاستعلاء والتفوق إزاء الشعوب التي اخترتم أن تُسموها شرقية؟" كان اختيار لفظة "شرقية" اختيارًا لا مناص منه، فلقد استخدمها الشاعر تشوسر، في القرن الرابع عشر، ومعها ماندفيل، كاتب كتب الرحلات، ومن بعدهما الشعراء شيكسبير ودايدن وبوب وبايرون. وكانت اللفظة تعني آسيا أو الشرق، جغرافيًا وأخلاقيًا وثقافيًا. وكان المرء يستطيع أن يتكلم في أوروبا عن الشخصية الشرقية، أو الجسو الشرقي، أو الحكاية الشرقية، أو الاستبداد الشرقي، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقي، فينبهه السامع. وكان ماركس قد استخدم الكلمة، وها هو بلفور يستخدمها، وكان اختياره مفهومًا ولا يستلزم أى تعليق على الإطلاق:

أنا لا اتخذ موقف التفوق. ولكنني أسأل روبرتسون أو أى شخص آخر... لديه معرفة بالتاريخ مهما تكن سطحية، إن كان قادرًا على المواجهة المباشرة للحقائق التي لا بد للسياسي من التعامل معها حين يوضع في موقع السيادة إزاء أجناس عظيمة مثل سكان مصر وبلدان الشرق. إننا نعرف حضارة مصر خيرًا مما نعرف حضارة أى بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل. إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذي ننتمى إليه، فهو يضع في فترة ما قبل التاريخ في الوقت الذي كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب. انظروا إلى جميع البلدان الشرقية. لا تتحدثوا عن تفوق أو عن دونية.

إن ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين - هنا وفيما يتلو هذا الكلام - وهما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف فرانسيس بيكون. وهكذا

■ نطاق الاشتراق ■

فعندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطانى لمصر، ترتبط السيادة فى تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الاولى. والمعرفة تعنى لبفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها - وتعنى أيضاً، بطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة تعنى الارتفاع على اللحظة الحاضرة، وتجاوز الذات إلى الأجنبى والبعيد. وموضوع هذه المعرفة، أى الشرق، مُعَرَّضٌ للفحص الدقيق لضعف فى طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر "حقيقة" ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حول نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات فى أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهرى بلى والوجودى. وامتلاك مثل هذه المعرفة يمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه، أو فرض السلطة عليه. والسلطة هنا تعنى لنا "نحن" أن ننكر استقلال هذا "الشيء" - وهو البلد الشرقى هنا - ما دمنا نعرفه وما دام يوجد، بمعنى من المعانى، كما نعرفه، أى إن المعرفة البريطانية بمصر هى مصر بالنسبة لبفور، وتبسات هذه المعرفة تجعل أى مسألة سواها، مثل مسألة التفوق والدونية، تبدو تافهة. ولا ينكر بلفور إطلاقاً تفوق بريطانيا على مصر بل هو يعتبرها مسألة مُسلَّماً بها فى سياق وصفه للأثار المترتبة على المعرفة:

انظروا أولاً إلى حقائق القضية: إن الأمم الغربية ما إن يبدأ ظهورها فى التاريخ حتى تظهر بدايات قدرتها على الحكم الذاتى... وهى القدرة الجديرة بالتقدير فى ذاتها... ثم انظروا إلى تاريخ الشرقين برمتهم فيما يسمى بصفة عامة الشرق، ولن تجدوا آثاراً تنبئ عن الحكم الذاتى إطلاقاً. إذ مرت كل قرونهم العظمى - ولقد كانت بالغة العظمة - فى ظل الحكومات الاستبدادية والحكم المطلق. كما كانت كل إسهاماتهم الحضارية العظمى - ولقد كانت حقاً عظمى - فى ظل ذلك اللون من الحكومة. لقد تلا الفاتحون بعضهم البعض وجاءت سيطرة فى إثر سيطرة، لكنك لن تجد فى شتى دورات الأقدار والحظوظ مطلقاً أمة من تلك الأمم تنشئ من تلقاء ذاتها ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، الحكومة الذاتية. هذه

هى الحقيقة. ليست المسألة إذن مسألة تفوق أو دونية. وأنصوّر
أن الحكيم الشرقى الصادق سوف يقول إن الحكومة العاملة التى
اضطلعتا بها فى مصر وغيرها من البلدان لا تمثل عملاً جديراً
بالفيلسوف - وإنها العمل الحقير أو العمل الأدنى، اللازم
لمواصلة الجهد الضرورى.

ولما كانت هذه الحقائق حقائق، يجد بلفور أن عليه أن ينتقل إلى القسم التالى
من حجته قائلاً:

هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه
الأمم العظيمة والتى أعترف بعظمتها؟ أعتقد أنها تعود بالخير
عليها، وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت فى ظلها
بحكومات أفضل كثيراً مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله،
وهى ليست مفيدة لها وحدها، لكنها ولا شك مفيدة للغرب
المتحضر برمته... لسنا فى مصر من أجل المصريين فقط، وإن
كنا هناك من أجلهم، فنحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها.

ولا يقدم بلفور أى أدلة على أن المصريين و"الأجناس التى تتعامل معها"
تُقدَّر أو حتى تفهم الخير الذى يعود عليها من الاحتلال الاستعماري، لكنه لا
يخطر على بال بلفور أن يطلب من المصرى أن يتحدث بنفسه، ربما لأن
المصرى الذى سيتكلم سوف يكون، على الأرجح، "ذلك المشاغب الذى يثير
الصعوبات" لا المواطن الصالح الذى يتجاهل "صعوبات" السيطرة الأجنبية.
وهكذا وبعد أن حسم بلفور المشكلات الأخلاقية، يبدأ أخيراً فى التصدى
للمشكلات العملية، قائلاً: "إذا كانت مهمتنا أن نحكم، سواء لقينا الامتثال
أو الجحود، وسواء تذكر الناس حقاً وصدقاً ما فقدوه فاستراحوا منه بفضلنا
أو نسوا ذلك أو بلفور لا يشير ضمناً إلى فقدان استقلال مصر فى إطار ما
فقدته الناس، أو تأجيل الاستقلال إلى أجل غير مسمى - وسواء أدركوا
بوضوح أو لم يدركوا جميع الفوائد التى عادت عليهم بفضلنا؛ أقول إذا كان
ذلك واجبنا فكيف ينبغي أداؤه؟" إن الغلتر تُصدَّر "أفضل ما لدينا إلى تلك
■ نطاق الاشتراق ■

البلدان“. وها هم المديرون الذين ينكرون ذواتهم ويقومون بعملهم “وسط عشرات الآلاف ممن يعتقدون دينًا آخر ويتشبهون إلى جنس آخر ولهم نظام مختلف وظروف حياة مختلفة“. وأما ما يُمكنهم من أداء مهمة الحكم فهو إحساسهم بأنهم يتمتعون بتأييد الحكومة في وطنهم، وأنها تُظهر ما يفعلون، لكنه

ما إن يخامر السكان من أبناء البلد ذلك الإحساس الغريزي بأن الذين عليهم أن يتعاملوا معهم لا يتمتعون بمساندة قوة البلد الذي أرسلهم إلى هناك وبسلطته وتعاطفه ودعمه الكامل والسخي، حتى يتعذر على أولئك السكان اتباع النظام الذي يعتبر حقًا أساس حضارتهم، مثلما تتعذر على موظفينا ممارسة أى سلطة أو قوة، وهى الأساس الحق لكل ما يفعلونه لمصلحة الذين أرسلوا للإقامة بينهم.

والمنطق الذى يستخدمه بلفور هنا منطق طريف، على الأقل لكونه متسقًا مع المقدمات التى يبنى عليها خطابه كله. فهو يقول إن إنجلترا تعرف مصر، ومصر هى ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هى البلد الذى احتلته إنجلترا وتحكمه الآن؛ ومن ثم فإن الاحتلال الأجنبى يصبح “الأساس الحق” للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تحتاج بل تُصرُّ على طلب الاحتلال البريطانى. لكنه إذا تعرضت الصلة الحميمة الخاصة القائمة بين الحاكم والمحكوم لتعكير صفوها بسبب شكوك البرلمان فى إنجلترا، فإن “سلطة من يعتبرون... الجنس المسيطر - وأعتقد أنهم يجب أن يظلوا الجنس المسيطر - سوف تنقوض“. ولا تقتصر النتائج على اهتزاز الهيبة الإنجليزية، “بل سوف يصبح من المحال على حفنة من المسئولين البريطانيين - مهما تكن مواهبهم الشخصية وشمائلهم وعبقريتهم - أن يضطللوا بالمهمة العظيمة فى مصر، وهى المهمة التى كلفناهم بها وفرضها عليهم العالم المتحضر“^(١).

والأداء البلاغى فى خطاب بلفور له دلالة خاصة لأن بلفور يلعب ويمثل أدوار شخصيات متنوعة، أولها، بطبيعة الحال، شخصية "الإنجليزى"، وهو يستخدم فى الإشارة إليها ضمير المتكلم الجمع "نحن"، ويجعله يحمل الثقل الكامل لمكانة الرجل القوى المرموق الذى يشعر بأنه يمثل خير ما يزين تاريخ أمته. وبلفور يستطيع أيضاً أن يتحدث باسم العالم المتحضّر، وباسم الغرب، وباسم الفيلق المحدث نسبياً من المسئولين الاستعماريين فى مصر. وإذا لم يكن يتكلم مباشرة باسم الشرقيين، فذلك لأنهم، على أية حال، يتكلمون لغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف مشاعرهم لأنه يعرف تاريخهم، واعتمادهم على رجال من أمثاله، وتوقعاتهم. ومع ذلك فهو يتكلم قطعاً باسمهم بمعنى أن أى شئ يقولونه لو أنهم سئلوا وتكلموا من الإجابة، سوف يؤكد ما كان واضحاً من قبل، ومن ثم فلن تكون لقولهم فائدة تذكر: ألا وهو أنهم يتشمنون إلى جنس محكوم، ويسودهم جنس يعرفهم ويعرف مصلحتهم خيراً منهم. أما اللحظات المجيدة فى تاريخهم فتتنمى إلى الماضى، ويرجع نفعهم فى العالم الحديث إلى أن الامبراطوريات القوية الحديثة قد أخرجتهم، فى الواقع، من يؤس الانحطاط وأعادت تأهيلهم فجعلتهم سكاناً مؤهلين فى مستعمرة منتجة.

ومصر مثال ينطبق عليه ما أقول انطباقاً رائعاً، كما كان بلفور يعى تماماً مدى ما يتمتع به من حق فى أن يتكلم عن مصر الحديثة، بصفته عضواً فى برلمان بلده، باسم إنجلترا، وباسم الغرب، وباسم الحضارة الغربية. فلم تكن مصر مجرد مستعمرة أخرى، بل كانت نموذجاً يبرر الإمبريالية الغربية، إذ إنها كانت، حتى قامت إنجلترا بضمها إليها، لا تكاد تزيد عن نموذج التخلف الشرقى الذى يرد ذكره فى الدراسات الأكاديمية، وقد كُتب لها أن تصبح نموذجاً لانتصار المعرفة والسلطة الإنجليزية. وفى الفترة من ١٨٨٢، وهو العام الذى احتلت فيه إنجلترا مصر وقمعت الثورة الوطنية التى قادها الزعيم أحمد عرابى، إلى عام ١٩٠٧، كان مثل إنجلترا فى مصر، أو سيد مصر، هو إيثلينج بيرنج (الذى اشتهر باسم "أوفر بيرنج" أى المتغطرس) أو اللورد

كرومر. وفي يوم ٣٠ يوليو ١٩٠٧ كان بلفور هو الذى أعرب فى مجلس العموم البريطانى عن تأييده لمشروع منح كرومر جائزة تقاعد تبلغ خمسين ألف جنيه، مكافأة له على ما فعله فى مصر. وقال بلفور إن كرومر صنع مصر:

كل شيء لمسه حالفه النجاح فيه... ولقد أدت خدمات اللورد كرومر على مدار ربع قرن مضى إلى رفع مصر من أدنى مهوى الانحطاط الاجتماعى والاقتصادى حتى أصبحت تنفرد اليوم بين الأمم الشرقية انفراداً مطلقاً، فيما اعتقد، بازدهارها المالى والأخلاقى^(٢).

أما أسلوب قياس ازدهار مصر الأخلاقى فلم يحاول بلفور تبيانها، إذ كانت الصادرات البريطانية إلى مصر تعادل الصادرات البريطانية إلى قارة إفريقيا بأسرها؛ ولا شك أن ذلك يُستدل منه على لون من الازدهار المالى لمصر وأغلبتراً معاً (ولو بصورة غير متكافئة إلى حد ما)، وأما المهم حقاً فكان تلك الوصاية الغربية الشاملة والمتصلة الحلقات على بلد شرقى، ابتداءً بالباحثين والمبشرين ورجال الأعمال والجنود والمعلمين الذين مهدوا للاحتلال ثم نفذوه، وانتهاءً بكبار الموظفين، مثل كرومر وبلفور، الذين رأوا أنهم يعملون ويوجهون - بل وأحياناً يفرضون - نهضة مصر فينقلونها من مرحلة التجاهل الشرقى إلى مرحلة المكانة البارزة التى تنفرد بها فى الحاضر.

إذا كان النجاح البريطانى فى مصر فذاً بالصورة التى صورها بلفور، فلم يكن على الإطلاق نجاحاً غير عقلانى أو لا يمكن تعليله. فلقد كانت إدارة الشئون المصرية تخضع لنظرية عامة أعرب عنها بلفور فى أفكاره عن الحضارة الشرقية مثلما أعرب عنها كرومر فى إدارته للشئون اليومية فى مصر. وأهم ملمح من ملامح هذه النظرية فى العقد الأول من القرن العشرين كان نجاحها، بل نجاحها المذهل. كانت الحجة، إذا اخترتْ فأتحدتْ أبسط شكل لها، حجة واضحة ودقيقة ويسهل فهمها، فهى تقول بوجود جانبين هما

الغربيون والشرقيون. فالجانب الأول يسيطر والثاني لا بد من السيطرة عليه، وهذه تعنى في العادة احتلال أراضي، والتحكم بصرامة في شئونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غريبة ما. وأما إقدام بلفور وكرومر على تجريد الإنسانية بحيث تقتصر، بصورة لا ترحم، على هذه العناصر الجوهرية ثقافياً وعنصرياً، فلم يكن على الإطلاق - على ما سوف يتضح لنا - دليلاً على خبث أو شراسة خاصة بهما، بل كان دليلاً على درجة التبسيط الذي اتخذته المذهب عندما بدأ الانتفاخ به في الواقع - وأقصد درجة التبسيط ودرجة الفعالية معاً.

ويختلف كرومر عن بلفور في أن الأخير كانت 'أطروحاته' عن الشرقيين تزعم لنفسها الانصاف بالعالمية الموضوعية، وأما كرومر فكان يتحدث عن الشرقيين بصفة محددة أى عن الذين حكمهم أو اضطروا إلى التعامل معهم، في الهند أولاً، ثم في مصر لمدة خمس وعشرين سنة، سطع فيها نجمه باعتباره أبرز قنصل عام في الإمبراطورية البريطانية. و"الشرقيون" عند بلفور هم "الأجناس المحكومة" عند كرومر، وهم الذين جعلهم موضوع مقال طويل نشره في مجلة إدينبورغ ويغليو في يناير ١٩٠٨. وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هي التي تجعل إدارة شئونهم يسيرة ومريحة، فالمعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك في جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد. ويرى كرومر أن إمبراطورية المجترة لن تزول إذا وُضعت القيود على النزعة العسكرية والأنانية التجارية في المجترة و"المؤسسات الحرة" في المستعمرة (تميزاً لها عن الحكومة البريطانية "القائمة على قانون الأخلاق المسيحية") ويقول كرومر إنه إذا كان الشرقي يحب أن يتجاهل وجود المنطق تماماً، فإن الأسلوب الصحيح للحكم لا يتمثل في محاولة فرض التدابير العلمية الفائقة عليه أو إرغامه جسدياً على تقبل المنطق، بل في تفهم جوانب قصوره و"محاولة العثور في رضى الجنس المحكوم على رابطة أنبل، وأرجو أن تكون هذه الرابطة أقوى وأقدر على التوحيد بين الحكام والمحكومين". وخلف 'نطبيب خاطر' الجنس

المحكوم وترضيته يخسنت جبروت الإمبراطورية، وهو أشد فعالية حين يبلى
التفهم المرفف والمهذب من فعالية اللجوء إلى استخدام الجنود، وجباة
الضرائب العشومين، والقوة المفرطة. وباختصار يجب على الامبراطورية أن
تتحلى بالحكمة، وأن تلتطف من جشعها بقدر من إنكار الذات، وأن تلتطف
من لهفتها بقدر من الانضباط المرن:

ويمزيد من الصراحة أقول إن المقصود بما يقال عن ضرورة وضع
بعض الضوابط للروح التجارية هو أننا عندما نتعامل مع الهنود
أو المصريين أو قبائل الشلوك في السودان أو الزولو في جنوب
إفريقيا يجب أن يكون أول سؤال نطرحه على هذه الشعوب -
التي لا تزال من زاوية النظر القومية في مرحلة 'التلمذة' إلى
حد ما - هو ماذا يظن أبناؤها أنه أفضل ما يخدم مصالحهم،
وإن كانت هذه مسألة تستحق البحث الجاد. لكنه لا بد من
البت في كل قضية خاصة، بالاستناد أساساً إلى ما نراه نحن،
على ضوء المعرفة والخبرة الغربية وما يلفظهما من الاعتبارات
المحلية، وما نعتقد بضمير سليم أنه أفضل ما يناسب الجنس
المحكوم دون الرجوع إلى أية مزايا حقيقية أو مفترضة قد تعود
على الأمة الإنجليزية بأسرها أو - على نحو ما هو أشد شيوعاً
- ما يخدم المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة ذات نفوذ من أبناء
انجلترا أو أكثر من طبقة واحدة. فإذا استمرت الأمة الإنجليزية
ككل في مراعاة هذا المبدأ، وأصررت على تطبيقه بصرامة، فربما
استطعنا، ولو عجزنا عن تحقيق روح وطنية شبيهة بالروح
القائمة على علاقة أبناء الجنس الواحد واللغة المشتركة، أن
نرعى لوئنا من الولاء للمواطنة العالمية يقوم على الاحترام الذي
نضفيه عادة على المواهب المتفوقة، وعلى سلوك من يؤثر غيره
على نفسه، وعلى الامتنان الذي نلقاه مقابل ما أسدينا وما
سوف نسدي من معروف. وسوف نرى عندها، على أية حال،

بعض بوارق الأمل فى أن يسدى المصرى تردداً قبل أن يراهن
بمستقبله مع أى أحمد عرابى آخر فى المستقبل... بل إن
التوحش من سكان أواسط إفريقيا قد ينتهى به الأمر إلى أن
يتعلم إنشاد ترنيمة تكريمًا لربة العدالة التى عادت، ممثلة فى
المستول البريطانى الذى قد ينكر عليه شرب الخمر ولكنه يقدم له
العدل. أضف إلى ذلك أن التجارة سوف تكسب⁽³⁾.

أما مدى "البحث الجاد" من جانب الحاكم فى مقترحات الجنس المحكوم
فتشهد عليه معارضة كرومر الكاملة للقومية المصرية. مؤسسات وطنية حرة،
إنهاء الاحتلال الأجنبى، وسيادة قومية تعتمد على ذاتها -- هذه مطالب لا
تدعو للدهشة ولكن كرومر كان يرفضها دائماً، ويقول دون لبس أو غموض
إن "مستقبل مصر الحقيقى... لن تصل إليه من طريق الوطنية الضيقة، وهى
التي سوف تقتصر على إنباء البلد المصريين... بل من طريق المواطنة العالمية
الموسعة"⁽⁴⁾، فالأجناس المحكومة لا تستطيع بطبيعتها أن تعرف ما فيه
خيرها، فمعظمها أجناس شرقية وكان كرومر يعرف خصائصها خير المعرفة ما
دام قد خبرها بنفسه فى الهند ومصر. وكان من صفات الشرقيين التى أراحت
كرومر أن إدارة شئونهم كانت واحدة فى كل مكان تقريباً⁽⁵⁾، وإن اختلفت
الظروف اختلافات طفيفة من مكان لمكان، وكان السبب فى هذا، بطبيعة
الحال، أن الشرقيين لا يكادون يختلفون من مكان لمكان.

وها نحن نصل أخيراً إلى جوهر المعرفة الأساسية، الذى استغرق وقتاً
طويلاً فى نموه وتطوره، وهى المعرفة الأكاديمية والعملية التى ورثها كرومر
وبلفور من الاستشراق الغربى الحديث على امتداد قرن كامل: معرفة أحوال
الشرقيين ومعرفتهم، أى معرفة الجنس الذى يتيمون إليه، وشخصيتهم
وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة
فعالة، وكان كرومر يعتقد أنه استعملها فى حكم مصر. يضاف إلى ذلك أنها
معرفة مختبرة ولا تتغير، ما دام "الشرقيون" - من الناحية العملية - جوهرًا
أفلاطونيًا يستطيع أى مستشرق (أو حاكم للشرقيين) أن يفحصه ويفهمه
■ نطاق الاستشراق ■

ويعرضه أو يقدمه للناس. وهكذا فإن كرومر يقدم لنا فى الفصل الرابع والثلاثين من كتابه مصر الحديثة، الذى يقع فى مجلدين ويعتبر السجل الجليل لخبرته ومنجزاته، ضرباً من الشريعة الشخصية المعتمدة للحكمة الاستشرافية، قائلاً:

قال لى السير ألفريد لَيَال ذات يوم: "الدقة يسخنها العقل الشرقى، وعلى كل المجلىزى يقيم فى الهند أن يذكر ذلك دائماً".
والافتقار إلى الدقة، وهى الصفة التى يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو فى الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقى.

فالأوروبى يحكم الاستدلال الدقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أى غموض، فهو منطقى بالقطرة، حتى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكاك ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أى قول، وذكاؤه المدرب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقى فهو يشبه شوارعه الخلابة المظهر، أى يفتقر إلى أى تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإلتقان، وعلى الرغم من أن العرب القدماء ارتقوا درجات عالية من العلوم الجدليلة، فإن أحفادهم يفتقرون إلى ملكة المنطق افتقاراً فريداً، وكثيراً ما يعجزون عن التوصل إلى أوضح النتائج من أية مقدمات بسيطة قد يعترفون بصدقها. حاول أن تحصل من أى مصرى عادى على بيان واضح للحقائق، وسوف تجد أن شرحه سوف يكون مُطَوَّلًا بصفة عامة ويفتقر إلى الوضوح. ومن المحتمل أن يناقض نفسه عدة مرات قبل أن ينتهى من كلامه، وكثيراً ما ينهار تحت ضغط أخف استجواب.

وهو يبين بعد ذلك أن الشرقيين أو العرب يسهل خداعهم، وأنهم "يفتقرون إلى النشاط وروح المبادرة"، مولعون "بالإفراط فى المدح والملق"، وبالتأمر، والمكر، والقسوة على الحيوان. ويقول إن الشرقيين لا يستطيعون

المشى فى شارع أو على رصيف (لأن أنهانهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي الذكى على الفور وهو أن الشوارع والأرصفة قد جُعِلت للمشى)؛ ويقول إن الكذب متأصل فى الشرقيين، كما إنهم "كسالى ويسترييون بغيرهم" وفى كل شئ يثلون عكس صفات الرضوح والمباشرة والنبل التى يتحلى بها الجنس الانجلوسكسونى^(٧).

ولا يحاول كرومر أن يخفى أن الشرقيين كانوا يثلون له دائماً المادة الإنسانية الوحيدة التى كان يحكمها فى المستعمرات البريطانية، ويقول كرومر "ما دمت دبلوماسياً وإدارياً فحسب، فإن مجال دراستى الصحيح هو الإنسان أيضاً، وإن كان ذلك من وجهة نظر من يتولى حكم هذا الإنسان... وأنا أقتنع بالإشارة إلى أن الشرقى بصفة عامة، وبأسلوب ما، يعمل ويتكلم ويفكر بطرائق مضادة تماماً للأوروبى"^(٨). وأوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحياناً ما يشير إلى الثقافات من المشرقين المعتمدين فى تأييد آرائه (مثل إرنست رينان وقنسطنطين دى فولنى بصفة خاصة). وهو يأخذ بآراء هذه الثقافات حين يعرض لأسباب انصاف الشرقيين بهذه الصفات. وهو لا يشك مطلقاً فى أن أية معرفة بالشرقى سوف تؤكد آراءه وتنتهى بإدانة الشرقى، إذا استندنا إلى المثال الذى ضربه عن انهيار المصرى عند التحقيق معه. وأما جريمة الشرقى فهى أنه شرقى، ومن الأدلة الدقيقة على مدى القبول الذى كان هذا اللون من الحشو اللفظى أو تحصيل الحاصل يتمتع به أنه كان يكتب دون استعانة بالمنطق الأوروبى أو 'تناسق' العقل الأوروبى. وهكذا فإن أى خروج عما يُعتبر معايير السلوك الشرقى كان يُظنُّ به الشذوذ، ومن ثم فإن آخر تقرير سنوى أرسله كرومر من مصر يعلن أن القومية المصرية "فكرة جديدة كل الجدة" وأنها "تبَّتْ غريب لم ينبت ويترعع فى التربة المصرية"^(٩).

واعتقد أننا نخطئ إذا لم نقدر حق التقدير ذلك المستودع من المعرفة 'الموثوق بصحتها' ومن قواعد النظرة 'المعتمدة' إلى الشرقيين الذى كان كرومر وبلفور يرجعان إليه فيما يكتبانه وفى سياساتهما العامة. والاقتصار

على القول بأن الاستشراق تبرير منطقي للحكم الاستعماري معناه أن نتجاهل مدى تبرير الاستشراق للحكم الاستعماري وانطلاقه منذ البداية لا بعد أن حدث. فلقد دأب البشر دوماً على تقسيم العالم إلى مناطق تتميز عن بعضها البعض بسمات حقيقية أو متخيلة، واستغرقت نشأة التحديد المطلق للشرق والغرب، وهو التحديد الذي يقبله بلفور وكرومر بمثل ذلك الرضى عن الذات، سنوات بل قرونًا، شهدت رحلات استكشاف لا تحصى، وضروباً من التلاقي عن طريق التجارة والحرب، ولكننا نرى المزيد، إذ برز منذ منتصف القرن الثامن عشر عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب، أما الأول فهو نمو المعرفة المنهجية عن الشرق في أوروبا، وهي المعرفة التي دعمها التلاقي الاستعماري، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبي وغير مألوف، وهو الاهتمام الذي استغلته العلوم التي كانت تنمو وتتطور، مثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه اللغة، والتاريخ، كما أضيف إلى هذه المعارف المنهجية كم هائل من الآداب التي كتبها الروائيون والشعراء والمترجمون والرحالة الموهوبون. وأما العنصر الآخر في العلاقات بين أوروبا والشرق فكان تمتع أوروبا على الدوام بموقع القوة، ولا أقول السيطرة. ولا أجد وسيلة للتلف في التعبير عن ذلك. صحيح أنه كان من الممكن إخفاء أو تخفيف صورة علاقة القوى بالضعيف، على نحو ما رأينا حين اعترف بلفور "بأمجاد" وعظمة الحضارات الشرقية، ولكن العلاقة الجوهرية على الأسس السياسية والثقافية بل والدينية كان يُنظر إليها - في الغرب، وهو ما يهمنا هنا - باعتبارها علاقة بين شريك قوى وشريك ضعيف.

وكان من يشيرون إلى هذه العلاقة يعيرون عنها بأوصاف كثيرة، وقد استخدم بلفور وكرومر، اللذان يمثلانهم خير تمثيل، عددًا كبيراً منها، فالشرقي غير عقلاني، وفاسد (ضال) ومثل الطفل، و"مختلف"؛ ومن ثم فإن الأوروبي عقلاني، وفاصل، وناضج، و"سوي". ولكن وسيلة إحياء العلاقة لم تكن تتغير، فكانت دائماً ما تؤكد أن الشرق يعيش في عالم

خاص به، وقد يكون هذا العالم مختلفاً ولكنه يخضع لتنظيم مُحكم، فله حدوده القومية والثقافية والمعرفية ومبادئ الاستناق الداخلي. وهكذا فإن عالم أبناء الشرق قد أصبح مفهوماً، أو يمكن فهمه، واكتسب هويته، لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة لسلسلة كاملة من الجهود القائمة على العلم والمعرفة، والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق، ومن ثم يلتقى عنصراً العلاقة الثقافية اللذان أناقشهما. أى إنه لما كانت المعرفة بالشرق قد تولدت عن القوة، فإنها تؤدي من زاوية معينة إلى خلق الشرق، والشرقي، وعالمه. فاللغة التي يستخدمها كرومر وبلفور تصور الشرقي في صورة شيء يُصدّر المرء عليه الحكم (كما يحدث في المحكمة) أو شيء يدرسه المرء ويصفه (كما هو الحال في المقرر الدراسي) أو شيء يؤدبه المرء (كما يحدث في المدرسة أو في السجن) أو شيء يرسم المرء له صورة توضيحية (كما نرى في دليل مُصور في علم الحيوان). ومعنى هذا أن الشرقي في كل حالة من هذه الحالات تحتويه وتمثله أطرٌ مهيمنة. فما مصادر هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية أمراً نستطيع مناقشته بسهولة بالغة - ومن أغراض هذا الكتاب توضيح الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية. وأقول بعبارة أخرى إنه من الأفضل عدم المخاطرة بتعميمات حول هذه الفكرة البالغة الأهمية، أى القوة الثقافية، حتى تنتهي من تحليل قدر كبير من المادة، ولكننا نستطيع أن نقول في البداية إن الغرب قد افترض في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشرق وكل ما فيه يحتاج إلى دراسة تصحيحية من جانب الغرب، وإن لم يكن الشرق وكل ما فيه في موقع أدنى بصورة واضحة من موقع الغرب. وكان تصوير الشرق يظهره في صورة يُحدِّثُ إطار قاعة الدرس، أو المحكمة الجنائية، أو السجن، أو الدليل المصور. والاستشراق إذن هو معرزة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة، أو في السجن أو في الدليل المصور، بهدف الفحص الدقيق، أو الدرس، أو إصدار الأحكام، أو التأديب أو تولى الحكم فيه.

ولم يكن أحد مثل بلفور وكرومر يستطيع أن يقول ما قاله وبالأسلوب

الذى قالاه به فى السنوات الأولى من القرن العشرين، لو لم تكن قد سبقتهما تقاليد استشراف أقدم من تقاليد استشراف القرن التاسع عشر، فهيات لهما المفردات والصور الشعرية، والأساليب البلاغية والتشبيهات التى توسلا بها. ومع ذلك فلقد دعم الاستشراف المعرفة المؤكدة بأن أوروبا، أو الغرب، تسيطر على القسم الأكبر إلى حد كبير من سطح الأرض، مثلما دعمت الاستشراف هذه المعرفة. فلقد تزامنت فترة التقدم الهائل فى مؤسسات الاستشراف ومضمونه تزامناً دقيقاً مع فترة التوسع الأوروبى الذى لا نظير له، ففى الفترة من ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع نطاق السيطرة الاستعمارية الأوروبية المباشرة من نحو ٣٥ فى المائة من سطح الأرض إلى نحو ٨٥ فى المائة منه^(١). وامتدت السيطرة إلى جميع القارات، ولكن نصيب آسيا وإفريقيا كان النصيب الأوفى. وكانت الامبراطوريتان البريطانية والفرنسية أكبر الامبراطوريات، وكان الجانبان حليفين وشريكين فى بعض الأمور، لكنهما كانا يتنافسان تنافس الأعداء فى أمور أخرى. كان نطاق الامبراطوريتين يمتد فى الشرق من سواحل البحر المتوسط إلى الهند الصينية والملايو وكانت أملاكهما الاستعمارية ومجالات نفوذهما متجاورة، كثيراً ما تتداخل، وكثيراً ما يدور القتال بينهما عليهما. ولكن الشرق الأدنى - أو قل أراضى الشرق الأدنى العربى - حيث يُفترض أن الإسلام هو الذى يحدد الخصائص الثقافية والعرقية، كان المكان الذى التقى فيه البريطانيون والفرنسيون، مثلما واجهوا فيه "الشرق" بأكبر قدر من الحدة والالفة والتعقيد. وكانت نظرتهم المشتركة للشرق على مدار معظم سنوات القرن التاسع عشر، على نحو ما قال به لورد سولزبرى عام ١٨٨١، تتضمن مشكلات بالغة التعقيد، إذ قال "إذا كان لديك... حليف مخلص يصر على التدخل فى بلد يهكم أمره إلى حد بعيد، فلك أن تختار طريقاً تسلكه من بين ثلاثة. لك أن تتخلى (عن ذلك البلد) أو أن تحتكره أو أن تشارك (حليفك) فيه. لو اخترنا التخلي لأصبح الفرنسيون يقطعون طريقنا إلى الهند. ولو اخترنا الاحتكار كنا نقرب كل الاقتراب من المخاطرة بحرب. وهكذا قررنا المشاركة"^(٢).

ولقد تقاسمناه فعلاً، وبأشكال سوف نبحثها بعد قليل، وأما ما اشتركنا فيه فلم يقتصر على الأرض أو الربح أو الحكم، لكنه كان نوع السلطة الفكرية الذى أُلْقَتْ عليها فيما سبق تعبير الاستشراق. كان الاستشراق، من زاوية معينة، معلومات مختزنة فى مكتبة أو فى قاعة محفوظات، أو أرشيف، يشارك فيها الجميع، وتحظى بعض جوانب هذه المعلومات بالإجماع على صحتها. سواما العامل الذى كان يربط المواد الأرشيفية بعضها إلى البعض فكان 'أسرة من الأفكار'^(١١) ومجموعة من القيم التى ثبتت فعاليتها بشتى الأشكال، فكفلت الوحدة لهذه المعلومات. وكانت هذه الأفكار تشرح سلوك الشرقيين وتنسب إلى الشرقيين 'عقلية' خاصة ونسباً ينحدرون منه، وجواً خاصاً بهم، والأهم من ذلك كله أنها سمحت للأوروبيين بأن يعاملوا الشرقيين بل وأن ينظروا إليهم باعتبارهم ظاهرة ذات خصائص منتظمة. ولكن هذه الأفكار الاستشراقية، شأنها فى ذلك شأن أى مجموعة من الأفكار، كان لها تأثيرها فيمين يسمون شرقيين أو غربيين أو أوروبيين. وبإيجاز، من الأفضل لنا أن نفهم الاستشراق باعتباره مجموعة من القيود والحدود المفروضة على الفكر أكثر من كونه مجرد مذهب إيجابى. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصل بين التفوق الغربى والدونية الشرقية، فلا بد أن نستعد لملاحظة أن تطور الاستشراق ومراحله التاريخية اللاحقة عمقت ذلك التمييز وزادته صلابة. وعندما أصبح المعمول به أثناء القرن التاسع عشر أن تحيل بريطانيا الإداريين البريطانيين فى الهند وغيرها إلى التقاعد إذا بلغوا سن الخامسة والخمسين، كان ذلك إيذاناً بأن الاستشراق قد شهد تشديداً وتنقيحاً جديداً، إذ لم يكن يُسمح قط لأحد من أبناء الشرق بأن يرى الغربى إذا تقدم فى السن وتدهورت أحواله، مثلما لم يكن أى غربي مضطراً لرؤية ذاته منعكسة صورتها فى عيون الجنس المحكوم، أو أن يرى شيئاً يخالف صورته باعتباره إدارياً شديد البأس، عقلاً، لا تغفل عنه عن شيء أبداً، كأنه أمير هندي^(١٢).

واتخذت الأفكار الاستشراقية عدداً من الأشكال المختلفة أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، إذ كانت أوروبا حافلة، أولاً، بكتابات بالغة الكثرة عن الشرق، ورثتها من الماضى الأوروبى، وكانت فترة أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى تفترض هذه الدراسة أن الاستشراق الحديث قد بدأ فيها، تتميز بقيام 'نهضة شرقية' على نحو ما وصفه إدجار كينييه^(١٣). فقد بدأ فجأةً لشتى ألوان المفكرين والسياسيين والفنانين أن وعياً جديداً بالشرق الذى يمتد من الصين إلى البحر المتوسط قد نشأ، وكان هذا الوعى، إلى حد ما، من ثمار اكتشاف وترجمة النصوص الشرقية القديمة المكتوبة باللغات السنسكريتية، والزندية، والعربية؛ كما كان أيضاً نتيجة الرؤية الجديدة للعلاقة ما بين الشرق والغرب. وفى حدود ما ترمى إليه دراستى الحالية، كان محور العلاقة قد حدده غزو نابليون لمصر فى عام ١٧٩٨ فيما يتعلق بالشرق الأدنى وأوروبا، وهو الغزو الذى كان يمثل، من عدة زوايا، النموذج الصادق للاستيلاء العلمى الحقيقى على ثقافة ما، من جانب ثقافة أخرى أقوى منها فيما يظهر. إذ إن احتلال نابليون لمصر آذن بدوران عجلة الروابط بين الشرق والغرب، وهى التى لا تزال سائدة فى منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، كما إن حملة نابليون، بما أفرزته من ثمار القرائح العلمية الجماعية العظيمة والتى يحفظها لنا كتاب وصف مصر، قد أعدت المشهد أو الإطار الذى ازدهر فيه الاستشراق، إذ أصبح يُنظر إلى مصر ومن بعدها البلدان الإسلامية الأخرى بصفتهما المجال أو المختبر أو المسرح الحى للمعرفة الغربية عن الشرق. وسوف أعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وقد أدت أمثال هذه الخبرات التى أتاحها نابليون إلى تحديث المعرفة بالشرق لدى الغرب، وكان ذلك هو الشكل الثانى الذى اتخذته الاستشراق فى القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ مستهل الفترة التى أتناولها بالدراسة شاع بين المستشرقين الطموح إلى صياغة مكتشفاتهم وخبراتهم ونظراتهم الثاقبة صياغةً مناسبة بالمصطلح الحديث، وأن يُقربوا تقريباً شديداً بين الأفكار

الخاصة بالشرق وبين حقائق الواقع الحديث. فكانت البحوث اللغوية التي أجراها رينان، على سبيل المثال، لللغات السامية في عام ١٨٤٨ مكتوبة بأسلوب يستعين استعانة كبيرة، طلباً للثقة والحُجّة، بنظريات النحو المقارن المعاصرة، ونظريات علم التشريح المقارن، والنظريات العنصرية، وهى التى حققت لمذهبه فى الاستشراق مكانة رفيعة، ولكنها - وهذا هو الوجه الآخر للعملة - كانت تُعرّضُ الاستشراق للتأثير بتيارات الفكر الحديثة الطراز وذات النفوذ الخطير فى الغرب، وهو ما لم يتوقف حتى هذه اللحظة. فلقد تلون الاستشراق بألوان الإمبريالية، والفلسفة الوضعية، والطوباوية، والتاريخية، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية، والماركسية، والشيوعية. ولكن الاستشراق، شأنه فى ذلك شأن الكثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كانت ولا تزال له "نماذج" بحثية، إلى جانب الجمعيات العلمية الخاصة به ومؤسسته الخاصة. وقد ارتفعت مكانة هذا المجال ارتفاعاً هائلاً فى القرن التاسع عشر، مثلما ذاع صيت ونفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية الإنجليزية والجمعية الشرقية الألمانية، والجمعية الشرقية الأمريكية. وقد ازداد بازدياد ونمو هذه الجمعيات عدد كراسى الأستاذية فى الدراسات الشرقية، فى طول أوروبا وعرضها، ومن ثم ازدادت الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستشراق الدورية، ابتداء بمجلة 'استكشاف الشرق' الألمانية عام ١٨٠٩ إلى مضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية.

ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يكن يتمتع بالحرية لا فى وجوده أو فى ازدهاره، إذ إن الاستشراق، فى الشكل الثالث الذى اتخذه، كان يفرض حدوداً على التفكير فى الشرق. بل إن أخصب الكُتّاب مخيلة، مثل فلوير أو نيرفال أو سكوط، كانوا يشعرون بالقيود فى خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كان الاستشراق فى نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرؤية هو الذى يعزز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو "نحن") وبين الغريب (الشرق، أو "هم")

■ نطاق الاستشراق ■

ومن زاوية معينة أدت هذه الرؤية إلى خلق هذين العالمين بهذه الصورة ثم عملت على ترسيخها. فكان الشرقيون يعيشون في عالمهم، و"نحن" نعيش في عالمنا. وكانت الرؤية والحقيقة المادية يساندان بعضهما البعض، وكانت كل منهما تكفل الاستمرار لصاحبتها. ولكن ابن الغرب كان دائماً ما يتمتع بقدر معين من الحرية في "الخطاب" أى في التفكير والكلام، فما دامت ثقافته هى الأقوى، فهو يستطيع أن ينفذ إلى اللغز الأسبوي الأعظم، كما أسماه دررائيلي ذات يوم، وأن يصارعه وأن يضع له شكلاً ومعنى. لكننى أعتقد أن من سبقونى قد أغفلوا القيود التى تحد من المفردات التى يستخدمها صاحب مثل هذه الرؤية. كما أغفلوا الحدود النسبية لمثل هذه الرؤية. وحُجَّتِ تقول إن واقع الاستشراق معاد للإنسانية ومستمر بإلحاح، وإن نطاقه، مثل مؤسساته وتأثيره النفاذ الشامل، لا يزال قائماً حتى وقتنا الحاضر.

ولكن ما أسلوب عمل الاستشراق فى الماضى والحاضر؟ كيف نستطيع أن نصفه بأنه ظاهرة تاريخية، وطريقة تفكير، ومشكلة معاصرة، وواقع ماضى فى الوقت نفسه؟ انظر من جديد إلى كرومر، فهو خير فنى ماهر من خبراء الامبراطورية، وهو كذلك من المتفهمين بالاستشراق، وهو قادر على أن يقدم لنا إجابة أولية. إنه يعالج فى مقاله "حكم الاجناس المحكومة" مشكلة محددة وهى كيف تستطيع بريطانيا، وهى أمة من الأفراد، إدارة امبراطورية شاسعة الأرجاء وفق عدد من المبادئ الأساسية، فيقيم التضاد بين "المدبوب المحلى" الذى يتمتع بمعرفة الخبير بأبناء البلد وينزعته الفردية الانجلوسكسونية، وبين السلطة المركزية فى بلده، أى لندن. فالاول قد يُقدم على "معالجة موضوعات ذات أهمية محلية بطريقة تهدف إلى الإضرار بمصالح الامبراطورية أو إلى تعريضها للخطر. وتشغل السلطة المركزية الموقع الذى يُمكنها من إراحة أى خطر قد ينشأ عن ذلك". لماذا؟ لأن هذه السلطة تستطيع أن "تكفل التشغيل المتناغم لشتى أجزاء الآلة" "وعليها أن تحاول، قدر الطاقة، إدراك الظروف المحيطة بحكومة البلد التابعة لها"⁽¹⁾. اللغة غامضة ومُتَفَرِّدة، وإن كان من اليسير إدراك مرمى كرومر، إذ إنه يتصور وجود مقر سلطة فى

الغرب، تخرج منه تجاه الشرق آلة ضخمة شاملة تغذى السلطة المركزية ولو أنها تأتغر بأمرها. وما تنقله فروع الآلة في الشرق إليها - سواء كان ذلك مادة إنسانية، أو ثروة مادية أو معرفة - تتولى الآلة معالجته وتصنيعه ثم تحويله إلى مزيد من السلطة. والمتخصص يقوم بالترجمة المباشرة للمادة الشرقية العاطلة إلى مادة مفيدة: فالشرقي يتحول، مثلاً، إلى جنس محكوم، أو إلى نموذج للعقلية "الشرقية"، وكل ذلك في سبيل تدعيم "السلطة" في الوطن. "فالاهتمامات المحلية" هي اهتمامات المستشرق الخاصة، وأما "السلطة المركزية" فتمثل المصلحة العامة لمجتمع الامبراطورية ككل. وكرورم يدرك بدقة مسألة "إدارة المجتمع للمعرفة" أى حقيقة أن المعرفة - مهما تكن خاصة - تخضع أولاً للتنظيم من خلال الاهتمامات المحلية للمتخصص، وبعدها وفقاً لجهاز السلطة الاجتماعى، والتفاعل بين الاهتمامات المحلية والمركزية معقد، ولكنه ليس جزائياً على الإطلاق.

ويرى كرومر باعتباره إدارياً إمبريالياً أن "مجال الدراسة الصحيح هو الإنسان أيضاً"، حسبما يقول. وعندما أعلن الشاعر ألكسندر بوب أن الدراسة الصحيحة للجنس البشرى هي نفس الإنسان، كان يعنى جميع الناس، بمن فيهم "الفقير الهندى"، ولكن استخدام كرومر لكلمة "أيضاً" يذكرنا أن بعض الناس، مثل الشرقيين يمكننا أن نختصهم بالدراسة "الصحيحة". والدراسة الصحيحة، بهذا المعنى، للشرقي هي الاستشراق، ومن الصحيح أن تكون منفصلة عن الأشكال الأخرى للمعرفة، ولكنها في النهاية مفيدة (لأنها محددة) للواقع المادى والاجتماعى الذى يحيط بكل معرفة فى أى لحظة، فيدعمها ويفتح أبواب الانتفاع بها. وهكذا يقوم نظام للسيادة يمتد من الشرق إلى الغرب، ويمثل سلسلة وجود وهمية أى مراتب وهمية للموجودات عبر عنها الروائى والشاعر رَدْيَارْد كِپْلنج ذات يوم أوضح تعبير قائلًا:

سواء كان بغلاً أو حصاناً أو فيلاً أو ثوراً فهو يطيع سائقه،

مثلما يطيع السائقُ الرقيب (الجاويز) ويطيع الرقيبُ الملازم، ويطيع الملازمُ النقيب، ويطيع النقيبُ الرائد، ويطيع الرائدُ العقيد، ويطيع العقيدُ العميد الذي يتمتع بقيادة ثلاثة أفواج (آليات)، ويطيع العقيدُ اللواء الذي يطيع نائب الملك الذي هو خادم الملكة^(١٥).

ويستطيع الاستشراق أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق، من وجهة نظر الغرب، بصورة توازي هذه الصورة البالغة التزييف لسلسلة القيادة البشعة، وتوازي الإدارة القسوية لما أسماه كرومر "التشغيل المتناغم". ومثل هذه القوة وهذا الضعف يكمنان في صلب النظرة الاستشراقية مثلما يكمنان في صلب أى نظرة تقسم العالم إلى أقسام أو كيانات عامة كبيرة تعيش مع بعضها البعض في جو من التوتر الذي يُعتقد أنه وليد اختلاف جذري.

وتلك هي القضية الفكرية الرئيسية التي يثيرها الاستشراق. هل يستطيع المرء تقسيم واقع الإنسانية، ما دام هذا الواقع يبدو حقاً منقسماً على نفسه، إلى ثقافات وتواريخ وتقاليد ومجتمعات بل وأجناس تختلف اختلافاً بيئياً ثم ينجو من العواقب بصورة إنسانية؟ وبالمنجاة من العواقب بصورة إنسانية أقصد أن أسأل إن كان لدينا سبيل لتجنب العداء الذي يعبر عنه التقسيم، ولكن تقسيم الناس إلى فريقنا "نحن" (الغربيين) وفريقهم "هم" (الشرقيين). فالواقع أن أمثال هذه التقسيمات كان القصد من استعمالها تاريخياً وفعلياً تأكيد أهمية التمييز بين بعض الناس وبعضهم الآخر لغايات لم تكن تدعو في العادة إلى الإعجاب بصورة خاصة. وعندما يلجأ المرء إلى استخدام التقسيم إلى فئات مثل الشرقي والغربي باعتباره نقطة الانطلاق والغاية من التحليل والبحث ووضع السياسات العامة (على نحو ما استخدم بلفور وكرومر هاتين الفئتين) فالنتيجة عادة ما تكون استقطاب التمييز - أى زيادة "شرقية" الشرقي و"غربية" الغربي - والحد من التلاقى الإنساني بين الثقافات والتقاليد والمجتمعات المختلفة. وبإيجاز نجد أن الاستشراق - وذلك منذ أولى مراحل تاريخه الحديث حتى الوقت الحاضر، وباعتباره منهجاً فكرياً للتعامل مع كل

— الفصل الأول —

ما هو أجنبى - قد اتضحت فيه سمة مميزة وهى سمة الجنوح المؤسف لآى معرفة قائمة على ضروب التمييز القاطعة مثل تمييز "الشرق" عن "الغرب":
 أى تقديم الفكر فى قناة غربية أو قناة شرقية. ولما كان هذا الجنوح يكمن فى مركز النظرية والممارسة والقيم الاستشرافية لدى الغرب، أصبح مفهوم سلطة الغرب على الشرق مُسلماً به باعتباره يتمتع بمكانة الحقيقة العلمية.

ولابد أن تتضح هذه الملاحظة تماماً إذا ضربنا مثلاً معاصراً أو مثلين.
 فمن الطبيعى لأصحاب السلطة أن يستعصوا، من وقت لآخر، أحوال العالم الذى عليهم أن يتعاملوا معه. وكثيراً ما فعل بلفور ذلك، مثلما يفعله معاصرنا هنرى كيسنجر، ويندر أن يكون ذلك بصراحة ووضوح أكبر مما جاء فى مقالاته "البناء الداخلى والسياسات الخارجية". والدراما التى يصورها حقيقية، وفيها ينبى على الولايات المتحدة أن توازن فى كل ما تفعله فى العالم بين ضغوط القوى الداخلية وبين حقائق الواقع فى الخارج، ولهذا السبب وحده لابد أن يقيم كلامُ كيسنجر استقطاباً بين الولايات المتحدة وبين العالم، ويضاف إلى ذلك، بطبيعة الحال، أنه يتكلم واعياً باعتباره الصوت الرسمى للدولة الغربية الكبرى، وهى التى أدى تاريخها الحديث وواقعها الحاضر إلى الموقف الذى تقفه أمام عالم لا يقبل بسهولة سلطانها وسيادتها. ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة تستطيع أن تتعامل مع الغرب الصناعى المتقدم دون أن تصادف المشكلات التى تصادفها مع العالم النامى. وهنا أيضاً نرى أن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى بالعالم الثالث (وهو الذى يضم الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية) يتكون، بوضوح، من مجموعة شائكة من المشاكل، وهو ما لا يستطيع أن يخفيه أحد حتى كيسنجر نفسه.

أما مناهج كيسنجر فى مقاله فيتعلق مما يسميه اللغويون التعارض الثنائى: أى إنه يبين وجود أسلوبين من أساليب السياسة الخارجية (النبوى والسياسى) ونمطين من فن الصناعة، وفترتين، وهلمَّ جراً. وعندما يصل إلى نهاية القسم التاريخى من حجته ويجد أنه يواجه العالم المعاصر، يقسمه وفق منهاجه إلى

نصفين هما البلدان المتقدمة والبلدان النامية. فأما القسم الأول، وهو الغرب، فيقول إنه "يلتزم التزاماً عميقاً بأن العالم الحقيقي يوجد خارج الناظر إليه، وبأن المعرفة تتكون من تسجيل وتصنيف البيانات - وكلما زادت دقتها كانت أفضل". وبرهان كينسجر على ذلك هو الثورة التي أحدثها إسحق نيوتن، عالم الفيزياء، والتي لم تحدث في العالم النامي، وهكذا "فإن الثقافات التي لم تصبها الآثار المبكرة للتفكير النيوتوني لا تزال تحتفظ بالنظرة التي ترجع في جوهرها إلى ما قبل عهد نيوتن وهي التي تقول إن العالم الحقيقي يوجد بصورة كاملة تقريباً داخل الناظر إليه" ويضيف قائلاً إن ذلك قد أدى إلى أن أصبحت "للحقيقة الإمبريقية أو التجريبية دلالة تختلف اختلافاً كبيراً لدى الكثير من البلدان الجديدة عنها لدى الغرب، وذلك لأن هذه البلدان، بمعنى المعاني، لم تمر يوماً ما بمراحل اكتشاف هذه الحقيقة"^(١).

وعلى العكس من كرومر، لا يحتاج كينسجر إلى الاستشهاد بأقوال السير ألفريد لبال لإثبات عجز الشرق عن توخي الدقة، إذ يرى أن قضيته لا خلاف عليها ومن ثم فهي لا تحتاج إلى أسانيد خاصة: فلقد كانت لنا ثورتنا النيوتونية ولم يكن لديهم ما يماثلها، ونحن أقدر منهم على التفكير. لا بأس، إذن فقد رُسمت الخطوط أخيراً بشكل يقترب اقتراباً كبيراً من خطوط بلفور وكرومر. ومع ذلك فإن الفترة التي تفصل كينسجر عن الإمبرياليين البريطانيين تبلغ ستين عاماً أو أكثر، ولقد أثبت العديد من الحروب والثورات فيها، وبصورة قاطعة، أن الأسلوب "النثوي" الذي ينسبه كينسجر إلى البلدان النامية "غير الدقيقة" وإلى أوروبا قبل مؤتمر فيينا، لم يعجز عن تحقيق بعض النجاحات، ومن ثم يرى كينسجر، على عكس بلفور وكرومر، أنه مضطر إلى احترام هذا المنظور السابق لنيوتن، "لأنه يهيئ المزيد من المرونة فيما يتعلق بالقلاقل الثورية المعاصرة". وهكذا فإن واجب الناس في عالم ما بعد نيوتن، (وهو العالم الحقيقي) أن "ينبؤوا نظاماً دولياً قبل أن تفرضه إحدى الأزمات بالضرورة"، وبعبارة أخرى لا يزال علينا "نحن" أن نعثر على أسلوب لاحتواء العالم النامي. ألا يشبه ذلك رؤية كرومر لآلة متناغمة

التشغيل، هدفها النهائي تحقيق فائدة ما، لسلطة مركزية ما، في معارضة العالم النامي؟

وربما لم يكن كينجر يعرف أى نسب عريق يتمتع به 'الرصيد' المعرفى الذى 'يسحب' منه حين قسم العالم إلى قسمين، أحدهما سابق لتيوتن والآخر لاحق عليه، ولكن تمييزه بينهما مطابق للتمييز 'المعتمد' لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب. وتميز كينجر، مثل تمييز المستشرقين، ليس بريئاً من أحكام القيمة، على الرغم من نغمة الحياء الظاهرة. وهكذا فإن كلمات معينة مثل "نبوتى"، و"الدقة"، و"داخلى"، و"الحقيقة الإمبريقية"، و"النظام" تنتشر فى شتى أرجاء وصفه وهى التى تتميز بها إما بعض الفضائل 'الجذابة' والمألوفة والمستحبة، أو بعض المثالب الشاذة والفوضوية التى تنذر بالخطر. ويشارك المستشرق التقليدى مع كينجر، كما سوف نرى، فى القول بأن الاختلاف بين الثقافات يُنشئ، أولاً، جبهة قتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب، ثانياً، إلى أن يتحكم فى 'الآخر' ويحتويه أو يحكمه (من خلال التفوق فى المعرفة والسلطة اللازمة لتطويعه). ولا يحتاج أحد فى الوقت الحاضر إلى من يُذكره بالآثار المترتبة على الحفاظ على أمثال هذه التقسيمات 'القتالية' ومدى تكاليفها الباهظة.

وهاك مثلاً آخر يرتبط بيسر - وربما بيسر أكبر مما ينبغى - بالتحليل الذى يقدمه كينجر. فلقد نشرت المجلة الأمريكية للطب النفسى، فى عددها الصادر فى فبراير ١٩٧٢ مقالاً كتبه هارولد و. جليدين، قالت المجلة إنه كان قبل تقاعده عضواً فى مكتب الاستخبارات والبحوث التابع لوزارة الخارجية الأمريكية. ويتضح من عنوان المقال (وهو "العالم العربى") ومن نغمته ومن مضمونه أنه يمثل توجُّهاً فكرياً من أشد خصائص التفكير الاستشراقى. وهكذا يقدم جليدين فى مقاله الذى يقع فى أربع صفحات، كل منها من عمودين، صورة سيكولوجية لما يزيد عن مائة مليون شخص، وهو يبحث هذه الصورة فى فترة تزيد على ١٣٠٠ سنة، ولا يعتمد فى آرائه إلا على أربعة مصادر هى: كتاب صدر قبل فترة قصيرة عن طرابلس، وعدد واحد من صحيفة

الأهرام المصرية، ودورية عنوانها أوريتى مودرنو، وكتاب كتبه مستشرق مشهور يدعى ماجد قدورى. أما المقالة نفسها فتقول إنها تعترم الكشف عن "العوامل الداخلية للسلوك العربى"، وهو سلوك نراه من وجهة نظرنا "نحن" "منحرفاً" ولكن العرب يعتبرونه "طبيعياً". وبعد هذه المقدمة التى تبشر بالخير، يقول لنا الكاتب إن العرب يؤكدون أهمية الاتفاق مع كل ما هو سائد، وإن العرب يعيشون فى كنف ثقافة 'العار' أو 'الحزى' وأن لهذه الثقافة "جهاز صيت وهبة" يتضمن القدرة على اجتذاب الأتباع والعملاء (ثم يقول لنا فى لفظة جانبية إن "المجتمع العربى يقوم حالياً، كما كان شأنه دائماً، على نظام المشاركة بين الراعى والعميل")، وإن العرب لا يستطيعون العمل إلا فى مواقف الصراع؛ وإن الهبة لا تقوم إلا على أساس قدرة السيطرة على الآخرين؛ وإن ثقافة 'العار' - والإسلام نفسه من ثم - يعتبرُ الثأرَ فضيلة (وهنا يستشهد جليدن استشهاد المتصرب بما نشرته صحيفة الأهرام فى عددها الصادر ٢٩ يونيو ١٩٧٠، حيث يبين أنه "فى حالات القتل العمد التى قبض فيها على الجناة، وكانت تبلغ ١٠٧٠ حالة عام ١٩٦٩ فى مصر) اتضح أن ٢٠ فى المائة من جرائم القتل كانت بسبب الرغبة فى غسل العار، و ٣٠ فى المائة بسبب الرغبة فى الانتقام من مظالم حقيقية أو متوهمة، و ٣١ فى المائة بسبب الرغبة فى الأخذ بالثأر للأقارب")؛ ثم يقول إنه إذا كانت وجهة النظر الغربية تقول "إن الطريق العقلانى الوحيد أمام العرب هو طريق السلام... فالعرب لا يرون أن الحالة الراهنة تخضع لهذا المنطق، لأن الموضوعية ليست من الفضائل فى نسق القيم العربية".

ويواصل جليدن حديثه، بحماس أكبر هذه المرة، قائلاً "من الحقائق البارزة أنه إذا كان نسق القيم العربى يتطلب التضامن داخل المجموعة، فإنه يشجع أفرادها فى الوقت نفسه على نوع من المنافسة يؤدى إلى تدمير ذلك التضامن نفسه"، ويضيف أنه "لا عبرة إلا بالنجاح" فى عالم "يتميز بالقلق الذى يعبر عنه الشك والريبة العامة، وهى التى أُطلقَ عليها تعبير العدوانية الطليقة"؛ "وإن فن التحايل والتملص فن بالغ التقدم فى الحياة العربية وفى

الإسلام نفسه كذلك“ ويقول إن حاجة العربى إلى التأثير تتجاوز كل شىء آخر، وإن لم يأخذ العربى بثأره شعر بالعار الذى ”يُدمر ذاته“. وهكذا فإذا كان ”الغريون يعتبرون أن السلام يشغل مكانة رفيعة على سُلّم القيم“ وإذا ”كان لدينا فعلاً وعىً بالغ الحدة بقيمة الزمن“، فإن ذلك لا يصدق على العرب. ويضيف قائلاً: ”فى واقع الأمر كانت الحرب لا السلم هى ما يمثل الوضع الطبيعى فى المجتمع القبلى العربى (وهو المصدر الذى خرجت منه القيم العربية) لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للاقتصاد“. وأما الغرض من هذا البحث ”العلمى“ المسهب فهو أن يبين وحسب كيف ”تختلف المواقع النسبية للعناصر اختلافاً بيئياً“ بين سُلّم القيم الغربية وسلم القيم الشرقية. وهذا هو المطلوب إثباته^(١٧).

هذا هو أوج الثقة الاستشراقية، فالكاتب لا ينكر على أى تعميم مزعوم وحسب أن يكتسب شرف الحقيقة، ولا يجد قائمة نظرية للصفات الشرقية دون تطبيقها على سلوك الشرقيين فى العالم الواقعى. فمن ناحية يوجد الغريون، وفى مقابلهم يوجد الشرقيون العرب، وأفراد الجانب الأول يتصفون بأنهم (دون ترتيب معين للصفات) عقلانيون، مسالمون، متحررون، منطقيون، قادرون على الاستمسك بقيم حقيقية، بريئون من الرية الطبيعية، وأفراد الجانب الآخر لا يتصفون بأى منها. ترى من أى نظرة جماعية للشرق، على حُقُولِهَا بالتفاصيل الخاصة، خرجت هذه الأقوال؟ ترى أية مهارات متخصصة، وضغوط خيالية، وأية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أدت إلى هذا التماثل فى أوصاف الشرق بين كرومر وبلفور ورجال السياسة المعاصرين لنا؟

الجغرافيا الخيالية وصورها

إضفاء الصفات الشرقية على الشرق

الاستشراق بالمعنى الدقيق مجال من مجالات البحث العلمى . ويعتبر الغرب المسيحي أن الاستشراق قد بدأ وجوده الرسمى بالقرار الذى اتخذته مجلس الكنائس فى مدينة فين الفرنسية بإنشاء سلسلة من كراسى الأستاذية "للسلغات العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية فى باريس، وأوكسفورد، وبولونيا، وأفينيون، وسالامانكا"^(١٨) ولكن أى تناول للاستشراق يجب ألا يقتصر على النظر فى أمور المستشرق المحترف وعمله بل أن يشمل الفكرة نفسها، أى فكرة وجود مجال دراسى يقوم على وحدة جغرافية وثقافية ولغوية وعرقية تسمى الشرق. والمجالات، بطبيعة الحال، من وضع البشر، وهى تكتسب التماسك والتكامل على مر الزمن لأن الباحثين يكرسون جهودهم بطرائق شتى لدراسة الموضوعات التى تبدو متفقاً عليها. ومع ذلك، فغنى عن القول أن تحديد المجال الدراسى نادراً ما يتسم بالبساطة التى يزعمها حتى أشد المتزمين به، وهم عادة من الباحثين والأساتذة والخبراء ومن إلى ذلك. كما إن المجال قد يتعرض لدرجة من التغيير الشامل - حتى فى مجالات البحث التقليدية، مثل فقه اللغة أو التاريخ أو اللاهوت - بحيث يصبح فى عداد المحال تقريباً وضع تعريف يصلح لجميع الأغراض. ويصدق هذا بالتأكيد على الاستشراق، لبعض الأسباب الطريفة.

فالحديث عن التخصص العلمى باعتباره مجالاً "جغرافياً" له، فى حالة الاستشراق، دلالة واضحة، فليس من المحتمل أن يتصور أحد وجود مجال مناظر له يسمى "الاستغراب". وهذه البداية وحدها قد تفصح عن خصوصية موقف الاستشراق بل وربما شذوذ موقفه. فإنه إذا كانت مباحث علمية كثيرة توحى باتخاذ موقف معين إزاء شىء ما، وليكن مادة إنسانية

معينة، (مثلما يعالج المؤرخ الماضى البشرى من موقع رؤية خاصة فى الحاضر) فإننا لا نستطيع القياس على ذلك هنا قياساً حقيقياً فنتخذ موقعاً ثابتاً، وجغرافياً بصورة كاملة تقريباً، إزاء مجموعة بالغة التنوع من الحقائق الاجتماعية واللغوية والسياسية والتاريخية. فدارس الآداب الكلاسيكية، أى اليونانية واللاتينية القديمة، ودارس اللغات الرومانسية أى اللغات ذات الأصل الرومانى، أو حتى دارس التاريخ والثقافة الأمريكية يركز بحثه فى قسم متواضع من العالم لا فى نصف كامل من هذا العالم. ولكن الاستشراق مجال يتسم بطموح جغرافى كبير. ولما كان المستشرقون قد شغلوا أنفسهم بصورة تقليدية بالأمور الشرقية (فالذين يدعون أنفسهم مستشرقين يطلقون هذا الاسم على المتخصص فى الشريعة الإسلامية مثلما يطلقونه على الخبير باللهجات الصينية أو بالأديان الهندية) كان علينا أن نستعد لتقبل حجم الاستشراق الهائل وبناءه الجزافى، إلى جانب إمكان تقسيمه إلى أقسام فرعية تكاد لا تنتهى، وأن نعتبر أن ذلك من السمات الرئيسة للاستشراق والدليل عليه هو الخلط الذى يسبب الבלبلة بين الغموض الإمبريالى والتفاصيل الدقيقة.

كل هذا يصف الاستشراق باعتباره مبحثاً أكاديمياً، والصورة الصرفية للكلمة وظيفتها الإصرار على تمييز هذا المبحث عن كل نوع سواه. وكانت القاعدة فى تطوره التاريخى باعتباره مبحثاً أكاديمياً هى توسيع نطاقه لا زيادة الطابع الانتقائى. وكان مستشرقو عصر النهضة الأوروبية، مثل إرنست رينوس وجيوم بوسيتيل، فى المقام الأول، من المتخصصين فى لغات أقاليم الكتاب المقدس، وإن كان بوسيتيل يتفاخر بأنه يستطيع أن يعبر قارة آسيا حتى يصل إلى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم. وبصفة عامة كان المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر من الباحثين فى الكتاب المقدس، ودارسى اللغات السامية، والمتخصصين فى الدراسات الإسلامية، أو - بعد أن فتح اليسوعيون باب دراسة الصين - من المتخصصين فى دراسة الصين. ولم يكن الاستشراق قد تمكن أكاديمياً من فتح منطقة وسط آسيا الشاسعة حتى أواخر القرن الثامن

عشر حين استطاع أنكتيل ديبيرون والسير ولیم جونز أن يكشفوا ويشرحوا الثروات الفذة التي تحفل بها اللغتان الأفيستيه والسنسكريتية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكتوز من الدراسات العلمية. ولدينا مؤثران ممتازان لانتصار هذه التزعة الانتقائية الجديدة، أحدهما هو الوصف الموسوعي للاستشراق في الفترة من ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ تقريباً، وهو الذى قدمه ريمون شواب فى كتابه النهضة الشرقية^(١٩). فإلى جانب المكتشفات العلمية التى قام بها المحترفون من العلماء لكل ما هو شرقى خلال هذه الفترة فى أوروبا، انتشر الولع بالفنون والآداب الآسيوية (وخصوصاً فنون الشرق الأقصى) انتشار الوباء الذى أصاب جميع كبار الشعراء وكتاب المقالات والفلاسفة فى تلك الفترة. وكان شواب يرى أن صفة "الشرقى" تعنى تمسك الهواة أو المحترفين لسل كل ما هو آسيوى، وكانت تلك الصفة مرادفة لكل ما كان غريباً وغامضاً وعميقاً وأساسياً، ومن ثم رائعاً، ويعتبر ذلك الولع بالشرق تحولاً لولع مماثل فى أوروبا بالآثار اليونانية واللاتينية القديمة فى أوج عصر النهضة أى إنه كان تحولاً فى الاتجاه إلى الشرق، عبر عنه فكتور هوجو عام ١٨٢٩ على النحو التالى: "كان المرء فى قرن لويس الرابع عشر مولعاً باليونان، أما الآن فهو مستشرق"^(٢٠) وهكذا فقد كان لفظ المستشرق فى القرن التاسع عشر يعنى الباحث (المختص فى الدراسات الصينية أو الإسلامية أو اللغات الهندية الأوروبية) أو المنحصر فى الموهوب (مثل هوجو فى كتابه المستشرقون أو جوته فى ديوان الغرب والشرق) أو يعنى الاثنين معاً (مثل ريتشارد بيرتون، وإدوارد لين، وفريدريش شليجل).

أما المؤثر الثانى على مدى ميل الاستشراق إلى اتخاذ طابع شامل بعد مجلس فيين، فهو ما كتبه أبناء القرن التاسع عشر الذين أرخوا لهذا المجال، وأشد هذه الكتابات التاريخية دقة كتاب سبعة وعشرون عاماً فى تاريخ الدراسات الشرقية الذى كتبه جول مول بالفرنسية، ويقع فى مجلدين يسجل فيهما أبرز الأحداث فى مجال الاستشراق ما بين عامى ١٨٤٠ و ١٨٦٧^(٢١).

وكان مول يشغل منصب أمين الجمعية الآسيوية في باريس، وكانت باريس لمدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالم الاستشراقى (وعاصمة القرن التاسع عشر وفقاً لما يقوله فالتر بنيامين). وقد أتاح لمول منصبه في الجمعية أن يعيش في قلب مجال الاستشراق. ولا يكاد مول يغفل ذكر أى شيء كتبه باحث أوزوبى عن آسيا فى تلك الأعوام السبعة والعشرين في تسجيله "للدراسات الشرقية". والدراستات التى يسجلها تقتصر، بطبيعة الحال، على الدراسات المنشورة، ولكن المادة المنشورة التى تهتم الباحثين فى الاستشراق هائلة الحجم، ابتداءً من اللغة العربية، إلى العديد من اللهجات الهندية، واللغات العبرية، والفهلوية، والأشورية، والبابلية، والمنغولية، والصينية، واليورمية، وما بين النهرين، وانتهاءً بالجاوية، فقائمة الدراسات فى فقه اللغة التى كانت تعتبر استشراقية لا يكاد يحصيها العدد. كما إن الدراسات الشرقية كانت فيما يبدو تشمل كل شيء من تحرير النصوص وترجمتها إلى علم المسكوكات الأثرية، إلى الدراسات الأنثروبولوجية، والآثار، وعلم الاجتماع، والدراسات الاقتصادية والتاريخية والأدبية والثقافية فى كل حضارة معروفة من حضارات آسيا وشمال إفريقيا، قديمة كانت أو حديثة. والكتاب الذى كتبه جوستاف دوجا بالفرنسية بعنوان تاريخ المستشرقين الأوروبيين من القرن الثانى عشر إلى التاسع عشر (١٨٦٨ - ١٨٧٠)^(٢٢) تاريخ انتقائى يرصد الشخصيات الرئيسية فقط، ولكن النطاق الذى يشمل لا يقل إبهاراً عن كتاب مول.

ومع ذلك فإن أمثال هذه الدراسات الانتقائية قد أغفلت بعض الأشياء، فالمستشرقون الأكاديميون كانوا يهتمون فى الغالب بالعهود القديمة لأى لغة أو مجتمع يدرسونه. ولم يحدث حتى أواخر القرن، باستثناء رئيسى أوجد هو المعهد المصرى الذى أنشأه نابليون، أن بدأ الاهتمام الكبير بالدراسة الأكاديمية للشرق الحديث أو القائم فعلاً. أضف إلى ذلك أن الشرق الذى يدرس كان، بصفة عامة، "عالمًا نصّياً"، أى إن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان فى عصر النهضة الأوروبية والذى كان

مصدره فنون المحاكاة مثل النحت والأداني الفخارية. بل إن التقارب الوجداني بين المستشرق وبين الشرق كان 'نصياً'، حتى قيل إن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر كتب لهم الشفاء التام من أذواقهم الاستشراقية عندما شاهدوا بأعينهم تمثالاً هندياً له ثمانى أذرع^(٢٣). وحين كان المستشرق المتبحر فى العلم يتنقل فى البلد الذى تخصص فيه، لم تكن تفارق ذهنه مطلقاً تلك الأقوال المأثورة المجردة التى لا تنزعزع عن "الحضارة" التى درسها، ونادراً ما كان المستشرقون يهتمون بشئ سوى إثبات صحة تلك "الحقائق" البالية بتطبيقاتها، دون توفيق كبير، على أبناء البلد الذين لا يفهمونها فَيَتَّهِمُونَ بالانحطاط. وأخيراً فإن قوة الاستشراق نفسه واتساع نطاقه أدى إلى إيجاد "كمية" معقولة من المعرفة الإيجابية الدقيقة عن الشرق، إلى جانب ضرب من المعرفة "من الدرجة الثانية" - وهى التى تختبئ فى بعض المواقع مثل الحكاية الشرقية، وأسطورة الشرق الغامض، والافتكار الخاصة باستعصاء فهم آسيا - فأصبحت لهذا الضرب من المعرفة حياة خاصة، وهى التى وصفها ف. ج. كيرنان وصفاً موفقاً حين قال إنها "حلم النقلة الجماعى الأوروبي عن الشرق"^(٢٤). وكان من النتائج الطيبة لذلك أن عدداً جديراً بالتقدير من الكتّاب المهتمين فى القرن التاسع عشر أمسوا يتحمسون للشرق، واعتقد أننا نصيب كبد الحقيقة إذا تحدثنا عن نوع من الكتابات الاستشراقية التى تمثلها الآثار الأدبية لفكتور هوجو، وجوته، ونيرفال، وفلوبير، وفيتزجيرالد وأمثالهم. ولكن هذا النوع يصاحبه حتماً لونٌ من الأساطير المبهمة عن الشرق، وصورةٌ للشرق لا تنبع فقط من المواقع المعاصرة وضروب التحيز الشائعة بل أيضاً مما أسماه فيكو غرور الأمم وغرور الباحثين. ولقد سبق لى أن ألمحت إلى أوجه الانتفاع السياسى بهذه المادة فى الصورة التى ظهرت بها فى القرن العشرين.

لقد تضائل اليوم احتمال وصف المستشرق نفسه بهذه الصفة عما كان عليه فى أى وقت حتى الحرب العالمية الثانية، ومع ذلك فهذه التسمية لا تزال مفيدة، كما يحدث عندما تنشئ الجامعات برامج أو أقساماً علمية للغات

الشرقية أو الحضارات الشرقية. ففى جامعة أوكسفورد فرع دراسات شرقية (يشار إليه بتعبير 'كلية' أو هيئة تدريس) وفى جامعة برنستون قسم علمى للدراسات الشرقية، ومنذ عهد قريب، أى فى عام ١٩٥٩، قامت الحكومة البريطانية بتكليف لجنة خاصة "بمراجعة واستعراض التطورات التى شهدتها الجامعات فى مجال الدراسات الشرقية، والسلافونية، ودراسات شرقى أوروبا، والدراسات الإفريقية. . . وأن تبحث وضع مقترحات لزيادة تطويرها فى المستقبل وأن تسدى المشورة بشأنها"^(٢٥) والتقرير الذى أصدرته اللجنة فى عام ١٩٦١ وأطلق عليه اسم تقرير هيثر، لا يبدى أى قلق بشأن إطلاق الصفة العامة، أى 'الشرقية'، على هذه الدراسات، إذ رأى أنها تستخدم لأغراض مفيدة فى الجامعات الأمريكية أيضاً. بل إن أكبر اسم فى مجالات الدراسات الإسلامية الأثولوج أمريكية، وهو هـ. أ. ر. جيب، كان يفضل إطلاق صفة المشرق على نفسه بدلاً من التخصص فى اللغة العربية، ورغم نزعه الكلاسيكية كان أحياناً ما يستعمل التعبير الجديد القبيح "دراسات المناطق" فى الإشارة إلى الاستشراق حتى يبين أن التعبيرين يمثلان آخر الأمر عناوين جغرافية يجوز استعمالها بالتبادل^(٢٦). ولكن ذلك، فى رأى، يخفى بسداجة علاقة أهم بين المعرفة والجغرافيا، وأود أن أنظر فى هذه العلاقة دون إسهاب.

على الرغم من تشتت الذهن الذى يتسبب فيه عدد كبير من الرغبات والدوافع والصور التى تتسم جميعاً بالغموض، فالذهن فيما يبدو يصوغ دائماً ما أسماء كلود ليفى-شترأوس 'علم المجسّدات'^(٢٧). فعلى سبيل المثال تقوم قبيلة بدائية بتحديد مكان معين، ووظيفة معينة، ودلالة معينة، لكل نبات مورق فى بيئتها المباشرة. وليس للكثير من تلك الحشائش والأزهار فوائد عملية، ولكن ليفى-شترأوس يرمى إلى إيضاح أن الذهن يتطلب النظام، والنظام يتحقق برصد جميع الأشياء والتمييز بينها، ووضع كل شئ يعيه الذهن فى مكان يتيح العثور عليه، ومن ثم تخصيص أدوار لكل شئ، فى رصيد الأشياء والهويات التى تتكون البنية منها، وهذا الضرب من التصنيف

■ نطاق الاستشراق ■

الأول أو البدائي له مَنطِقُهُ، ولكن القواعد التي يستند إليها مجتمع ما في اعتبار نبات السرخس رمزاً للنعمة، ويستند إليها مجتمع آخر في اعتباره رمزاً للنقمة، ليست عقلانية بوضوح ولا هي عالية، إذ دائماً ما نجد بعض التعسف الخالص في أسلوب إدراك الخصائص التي تميز الأشياء بعضها عن بعض، وتقترب بهذه الخصائص المميزة قيم ذات تاريخ نستطيع لو كشفنا عنه كشفاً كاملاً أن نجد فيه نفس القدر من التعسف، وهو ما يتجلى دون لأي في مسألة الأرياء الشائعة (الموضة). لماذا تظهر 'موضة' الشعر المستعار و'الباقة' المصنوعة من 'الدانتلا' والحذاء العالي الكعب ذي المشبك ثم تختفي في فترة عقود معدودة؟ سيرجع جانب من الإجابة إلى نفع هذه الأشياء وجانب آخر إلى جمالها في ذاتها، لكننا إذا اتفقنا على أن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، من صنع البشر، فسوف ندرك مدى إقدام البشر على تحديد أدوار وإسباغ معانٍ على الكثير من الأشياء أو الأماكن أو الأوقات، وهي أدوار ومعانٍ لا تكتسب صحة موضوعية إلا بعد تحديد البشر لها وإسباغهم إياها عليها، ويصدق هذا بصفة خاصة على 'الأشياء' غير الشائعة نسبياً، مثل الأجانب، أو الكائنات الطافرة، أو السلوك "غير السوي".

ويمكننا بكل تأكيد أن نقول إن بعض الأشياء المميزة من صنع الذهن، وإن هذه الأشياء التي يبدو لها وجود موضوعي، ليست في الواقع إلا أوهاماً. فقد تقوم مجموعة من الناس الذين يعيشون في أرض لا تتعدى مساحتها عدة أفدنة بإقامة حدود تفصل بين أرضهم وبين الأراضي المحيطة بها مباشرة وما يتجاوزها من أراضٍ، وهي التي يطلقون عليها اسم "أراضي الهمجيين". وبتعبير آخر نرى أن الاتجاه الشائع عالمياً بأن يطلق الناس على مكان يالْفونونه تعبير "أرضنا نحن" وعلى المكان الذي لا يالْفونونه ويتجاوز أرضهم المألوفة تعبير "أرضهم هم" أسلوبٌ لوضع حدود جغرافية مميزة قد تكون تعسفية تماماً. وأنا أستعمل كلمة "تعسفية" هنا لأن الجغرافيا الخيالية من نوع "أرضنا وأرضهم" لا تحتاج إلى افتراض اعتراف "الهمجيين" بذلك التمييز، بل يكفي لنا "نحن" أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا، فهذا من شأنه

أن يجعلهم يصبحون "هم" ، ويجعل أرضهم وعقليتهم موسومة بالاختلاف عن أرضنا وعقليتنا "نحن" . ويبدو، إلى حد ما، أن المجتمعات الحديثة والمجتمعات البدائية تستمد إحساسها بهوياتها بصورة سلبية. ومن الأرجح أن إحساس الأثيني في القرن الخامس بأنه غير همجي كان يعادل إحساسه الإيجابي بأنه أثيني، فالحدود الجغرافية تصاحب الحدود الاجتماعية والعرقية والثقافية بطرائق متوقعة، لكنه كثيراً ما يكون إحساس الشخص بأنه غير أجنبي قائماً على تصوره عما يوجد "هناك" فيما وراء أرضه، وهو تصور أبعد ما يكون عن الدقة، إذ يبدو أن شتى ألوان الافتراضات والارتباطات والأوهام تتزاحم في المكان الموجود خارج أرض الشخص.

كتب الفيلسوف الفرنسي جاستون باشيلار تحليلاً ذات يوم لما أطلق عليه اسم "شعرية" المكان⁽²⁸⁾. فقال إن المكان داخل المنزل يكتسب لوناً من الألفة، والسرية والأمن، سواء كان ذلك حقيقة أو خيالاً، بسبب الخبرات التي أصبحت تبدو ملائمة له. والامكنة "الموضوعية" في المنزل - كالزوايا والممرات والأقبية والغرف - أقل أهمية بكثير مما اكتسبته شاعرياً، وهو عادة 'صفة' ذات قيمة خيالية أو استعارية نستطيع أن نسميها ونشعر بها، وهكذا قد يصبح المنزل مسكوناً، أو يوحى بشفء المأوى أو بالسجن أو بالسحر. ومن ثم فإن المكان يكتسب معنى عاطفياً بل ومعنى عقلائياً من خلال لون من التحول 'الشعري' الذي يؤدي إلى تحويل الاصقاع الخاوية أو المجهل البعيدة إلى 'معانٍ' محددة لنا هنا. ويحدث هذا التحول نفسه عندما نعالج الزمن، إذ إن جانباً كبيراً مما يرتبط في أذهاننا أو مما نعرفه عن الفترات التي نشير إليها بعبارة مثل "منذ زمن طويل" أو "في البداية" أو "في نهاية الزمن" هو في حقيقته شاعري - أي مصنوع. فالمؤرخ الذي يتحدث عن المملكة الوسيطة في مصر القديمة سوف يجد في تعبير "منذ زمن بعيد" معنى بالغ الوضوح، ولكن هذا المعنى نفسه لا يلغى تماماً الطابع الخيالي أو شبه المتوهم الذي يشعر المرء أنه كامن في تلك الفترة الزمنية البالغة الاختلاف والبُعد عن زماننا، فلا شك أن الجغرافيا الخيالية، والتاريخ الخيالي يساعدان الذهن في كشف

وتعميق إحساسه بذاته بتهويل المسافة والاختلاف بين ما هو قريب منه وما هو بعيد عنه. وينطبق هذا بنفس الدرجة على المشاعر التي كثيراً ما تتناوبنا والتي توحى بأننا كان يمكن أن نحس بالمزيد من دفء "الانتماء" في القرن السادس عشر أو في جزر تاهيتي، في جنوب المحيط الهادئ.

لكنه لا يبدو من التظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمن والمكان، أو بالأحرى عن التاريخ والجغرافيا، خيالي في المقام الأول. فوجود التاريخ 'الإيجابي' والجغرافيا 'الإيجابية' لا شك فيه، ونستطيع الإلماح إلى منجزاتهما الرائعة في أوروبا والولايات المتحدة. فالباحثون يحيطون الآن قطعاً بمعارف عن العالم، وعن ماضيه وحاضره، تزيد عما كانوا يحيطون به في زمن جيوبون. المؤرخ البريطاني في القرن الثامن عشر، على سبيل المثال. ولكن هذا لا يعني أنهم يحيطون بجميع المعارف، أو - وهو الأهم - أن معارفهم قد أزيلت فعلاً 'المعرفة الخيالية' للجغرافيا والتاريخ التي كنت أناقشها. ولنا حاجة إلى أن نبين هنا فيما إذا كانت هذه المعرفة الخيالية 'مبثوثة' في التاريخ والجغرافيا أو أنها، بمعنى من المعاني، تبطلهما. فلنقتصر على القول، مؤقتاً، إن هذه 'المعرفة' موجودة باعتبارها شيئاً يتجاوز ما يبدو لنا معرفة إيجابية وحسب.

لقد كانت صورة الشرق في أوروبا، منذ أقدم العصور تقريباً، تتضمن ما يزيد عما هيأته المعرفة التجريبية بالشرق. فعلى نحو ما أوضح ر. و. سترن بـأسلوبه الرشيق، كان تفهم أوروبا - على الأقل منذ بدايات القرن الثامن عشر - لنوع محدد من الثقافة الشرقية، وهو الثقافة الإسلامية، يتسم بالجهل وإن كان مركباً من عناصر عديدة^(٢٩). فلقد كانت تتجمع حول فكرة الشرق دائماً، فيما يبدو، بعض المعاني التي تتداعى إلى الذهن حين يُذكر الشرق، دون أن تبلغ حد الجهل تماماً أو حد العلم تماماً، وانظر أولاً إلى رسم الحدود بين الشرق والغرب، وهي التي كانت تبدو بوضوح حتى في وقت كتابة الإلياذة وهي الملحمة التي كتبها الشاعر اليوناني هوميروس قبل الميلاد: ولسوف تجد أن سمتين من أشد السمات ارتباطاً بالشرق وأبعدها تأثيراً

واضحتان فى مسرحية الفُرس للشاعر أيسخولوس، وهى أقدم مسرحية وصل إلينا نصها، وفى مسرحية عابديات باخوس للشاعر يوريبديدس، آخر مسرحية وصل إلينا نصها، إذ يصور أيسخولوس إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التى يقودها الملك أرتخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تنشد الجوقة (الكورس) الأنشودة التالية:

بَاتَتْ أَرْضَى آسِيَا جَمْعًا
فِي نَعْيِهَا تُحْسُّ بِالْخَوَاءِ!
قَادَ الْجِيُوشَ كِسْرَى عِنْدَهَا . . آهًا وَآه!
كسرى تَحْطُمُ بَعْدَهَا وَيَلَاهُ يَا وَيَلَاهُ!
وَكُلُّ مَا دَبَّرَ كِسْرَى قَدْ تَحْطُمُ
فِي السُّفْنِ بِالْبَحْرِ الْخِضَمَ
إِذْ كَيْفَ اسْتَطَاعَ الْحَرْبَ دَارِيُوسُ الْأَمِينُ
وَأَنْ يَعُودَ بِالرِّجَالِ سَالِمِينَ
إِذْ قَادَهُمْ فِي حَوْمَةِ الْمَعْمَةِ
الْقَائِدُ الْمَحْبُوبُ مِنْ صُوصَةٍ؟

والمهم هنا أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبى وبفضله، وتظهر أوروبا فى صورة المنتصر على آسيا، ذلك "الأخر" - العالم المعادى - فيما وراء البحار، كما تُنسب إلى آسيا مشاعر "الخواء" والضياع والإحساس بالكارثة، وهى المشاعر التى تصبح من نصيب كل تحدٍّ من الشرق للغرب، كما ينسب إلى آسيا أنها تنعى زوال عهدٍ ما فى الماضى المجيد، استطاعت فيه التفوق وأن تنتصر هى نفسها على أوروبا.

وفى مسرحية عابديات باخوس، وربما كان طابعها الآسيوى أبرز من طابع أى مسرحية أخرى من المسرحيات الإثينية القديمة، يصور الشاعر الرب

ديونيسوس تصويراً صريحاً يربطه بأصوله الآسيوية وبضروب التطرف التي تتسم بها "الأسرار" الشرقية والتي تحمل في أطوائها تهديداً غريباً، فالملك بتيوس، ملك طيبة، يلقى حتفه على أيدي أجيف، والدته، ومعها زميلاتها من عابدات باخوس إله الخمر، إذ إن تحدى بتيوس للرب ديونيسوس بعدم اعترافه لا بسلطانه ولا بربوبيته، يجلب له عقاباً رهيباً، وتنتهي المسرحية باعتراف عام بالسلطة الرهيبة لذلك الرب غريب الأطوار. ولم يفت الشراح المحدثين لمسرحية عابدات باخوس أن يثيروا إلى النطاق القذ للحوادث الفكرية والجمالية من تأثير المسرحية، إلا أنهم لم يجدوا بُدّاً من رصد أحد التفاصيل التاريخية الإضافية وهي أن يوريبديس "قد تأثر قطعاً بالمظهر الجديد الذي اكتسبت به حتماً مذاهب عبادة ديونيسوس، في ضوء ديانات 'الانتشاء' الأجنبية للأرباب بنديس، وميبيل (كيبيلي) وسابايوس، وأدونيس وإيزيس، وهي الديانات التي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وبلاد الشام فانتشرت في مدينتي بيريس وأثينا في سنوات الحرب البيلوبونيسية، بين أثينا واسبرطة في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تتسم بالإحباط والرعدة المتزايدة" (٣١).

وسوف يظل هذان الجانبان من جوانب صورة الشرق، وهما اللذان يميزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين، من المحاور الأساسية في الجغرافيا الخيالية الأوروبية، فالجانب الأول هو الحد الذي يفصل بين قارتين: فأوروبا قوية وتستطيع التعبير عن نفسها، وآسيا مهزومة وبعيدة، وأيسخولوس يمثل لآسيا، أى يجعلها تتكلم بلسان ملكة فارسية عجوز هي أم كسرى. وأوروبا هي التي تفصح أو تعبر عن الشرق، وهذا الإفصاح أو التعبير ليس ميزة يتميز بها مُحَرِّكُ الدُّمى بل خالق حقيقى لديه القوة على أن يهبها الروح، وأن يجعلها تمثل وتحرك وتشكل ذلك المكان الذي يقع فيهما وراء الحدود المألوفة، والذي لولاها لظل صامتاً وخطيراً. والفرقة الموسيقية التي يقودها أيسخولوس، والتي تتضمن العالم الآسيوى كما يتصوره كاتب المسرح، تشبه

الإطار العلمى الذى يغلف دراسة المستشرق الذى قد يجد فى أصقاع آسيا الشاسعة والى لا شكل لها ما يثير تعاطفه أحياناً، ولكنه دائماً ما يُخضع ذلك لفحص دقيق ينم عن إحساسه بالسيادة عليه. وأما الجانب الثانى فهو صورة الشرق باعتباره ينذر بالخطر، فمظاهر الإفراط الشرقية تدمر الموقف العقلانى، وهى المظاهر المضادة بجاذبيتها الغامضة لما يبدو أنه قيم الأسوياء أو القيم الطبيعية. ويرمز للفرق الذى يفصل الشرق عن الغرب تلك الصرامة التى يَصْدُّ بها الملك بثيوس عابداً باخوس الهائجات، أول الأمر، لكنه عندما يتحول بعد ذلك إلى عابد مثلن لباخوس، فإنه يلقى حتفه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أنه استلم لديونيسيوس مثلما يرجع فى المقام الأول إلى خطئه فى تقدير الخطر الذى يمثله ديونيسيوس. والدرس الذى يقصده يوربيدس يتخذ شكله الدرامى من خلال وجود كادموس وتيرسياس فى المسرحية، وهما حكيمان طاعنان فى السن يدركان أن "السيادة" وحدها لا تكفى لحكم الناس^(٣٢)، ويقولان إنها يجب أن تقترن بالرأى الصائب أو صواب الحكم على الأشياء، ومعناه التقدير الصحيح لقوة الدول الأجنبية والتفاهم معها بخبرة وروية. ومن هذا الوقت بدأ الغرب يأخذ مأخذ الجد جوانب 'الغموض' الشرقية لأنها على الأقل تتحدى العقل الغربى فترغمه على اتخاذ خطوات جديدة تنبئ عن طموحه الثابت وقوته الصامدة.

ولكن كل تقسيم كبير، مثل تقسيم العالم إلى غرب وشرق، يؤدى إلى تقسيمات أخرى أصغر، خصوصاً لأن المشروعات الحضارية الصغيرة تحفز الناس على القيام بأنشطة مستمرة مثل الترحال والفتوح واكتساب خبرات جديدة. وهكذا ففى اليونان القديمة وفى الامبراطورية الرومانية قام الجغرافيون والمؤرخون وبعض الزعماء مثل قيصر، والخطباء، والشعراء بإضافة الكثير إلى تراث التقسيم الذى يصنف ويفصل الأجناس والأقاليم والأمم والأذهان بعضها عن البعض، وكان جانب كبير من ذلك يرمى إلى النفع الذاتى. وكان الهدف من وجوده إثبات أن الرومان واليونان متفوقون على غيرهم من الشعوب. ولكن الاهتمام بالشرق كانت له تقاليده الخاصة فى التصنيف

والترتيب الهرمى . ومنذ القرن الثانى قبل الميلاد فصاعداً، لم يكن يغيب عن ذهن كل من يرحل إلى الشرق أو يتجسه بأنظاره إليه من حكام الغرب الطامحين أن هيرودوت - المؤرخ والرحالة والأخبارى الذى لا تنفد له جعبة - مثل الاسكندر الأكبر - وهو الملك والمقاتل والفتاح العلمى - كانا قد رارا الشرق من قبل . وهكذا كان الشرق مقسماً تقسيمات فرعية ما بين الممالك التى سبق أن عرفها ودارها وفتحها هيرودوت والإسكندر وخلفاؤهما الأذى منزلة، وبين الممالك التى لم تسبق معرفتها أو زيارتها أو فتحها . وعندما جاءت المسيحية أكملت إنشاء التقسيمات الداخلية الرئيسية للشرق : وهى الشرق الأدنى والشرق الأقصى والشرق المألوف، وهو الذى يسميه رينيه جروسيه "امبراطورية بلاد الشام"،^(٣٣) والشرق الجديد . وكانت صورة الشرق تتفاوت من ثم فى الجغرافيا ' المتصورة' ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلما يعود إلى جنة عدن أو الفردوس، ليقيم فيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتاده الإنسان مثلما ارتاد كولومبس أرض أمريكا ، حتى ينشئ الدنيا الجديدة (وإن كان من المفارقات أن كولومبس نفسه كان يظن أنه اكتشف جزءاً جديداً من الدنيا القديمة). وقطعاً لم تكن أى هاتين الصورتين للشرق تنتمى إلى جانب وحده دون الآخر، ولكن المهم هو تذبذب كل صورة منهما، وما تغرى به من إحياءات وظلال معانٍ، ومن القدرة على تسرية الذهن وبث الاختلاط فى التفكير .

وانظر كيف أصبح الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، معروفاً فى الغرب باعتباره الصورة المضادة العظمى والمكملة للغرب منذ القدم، إذ شهد الكتاب المقدس ونشأة المسيحية، وبعض الرحالة مثل ماركو پولو الذى رسم الطرق التجارية ووضع الأنساق الدقيقة لنظم التبادل التجارى، ومن تلاه مثل لودوفيكو دى فارتيمما، وبييترو ديلا فالى، وكاتب حكايات الأسفار ماندفيل، إلى جانب حركات الفتوح الشرقية الجبارة وخصوصاً الفتوح الإسلامية بطبيعة الحال، ثم الحجاج المقاتلين، وعلى رأسهم الصليبيون . وقد أثمرت هذه الخبرات كتابات تشكل فيما بينها سجلاً له بناؤه الداخلى الخاص،

وفى هذا السجل يبرز عدد محدود من القوالب التي تمثل خير تمثيل مثل قالب الرحلة والقصة التاريخية، والحكاية الخرافية، والنمط الثابت، والمواجهة الجدلية. وتعتبر هذه القوالب العنصر الذي كان ينظر إلى الشرق من خلالها، وهى التى تشكل لغة اللقاء بين الشرق والغرب. وكيف كان من هذا التلاقى والشكل الذى كان يتخذه. ولكن اللقاءات البالغة العبد كان يوحد بينهما، إلى حد ما، ذلك التذبذب الذى كنت أحدث عنه. فساد كان شئ ما اجنبياً وبعيداً بصورة صريحة، اكتسب لسبب ما، مكانة شئ ما المألوف إلى حد ما، وتوقف المرء عن الحكم على الأشياء باعتبارها جديدة كل الجدة أو معروفة لديه معرفة كاملة. وهكذا نشأت مرتبة وسطى جديدة، تنجح للبره أن يبصر الأشياء الجديدة، أى الأشياء التى يراها لأول مرة، باعتبارها صورا لأشياء معروفة. وكانت هذه المرتبة فى جوهرها لا تمثل أسلوباً لتلقى المعلومات الجديدة بقدر ما كانت طريقة للسيطرة على ما يتضمن. فحين يهدد خطراً يهدد إحدى الطرائق الراسخة للنظر إلى الأشياء. فإذا كان على الذهن، فجأة، أن يتصدى لما يعتبره شكلاً جديداً للحياة يختلف اختلافاً جذرياً عما سبقه - على نحو ما بدا الإسلام لأوروبا فى أوائل العصور الوسطى - كانت استجابة الذهن تتسم، بصفة عامة، بالمحافظة واتخاذ موقف الدفاع. إذ كان يقال إن الإسلام صورة جديدة مخادعة لحيرة سابقة، وكانت فى هذه الحالة هى المسيحية. وهكذا ينجح الذهن فى تخفيف حدة الخطر، وتفرغ القيم المألوفة نفسها، ويتمكن الذهن فى النهاية من تخفيف الضغوط عليه باستيعاب الأشياء إما باعتبارها «أصيلة» أو «مكررة»، وبعدها يستطيع أن «يتناول» الإسلام حقاً، فيسيطر على جدته وطاقته على الإحياء بحيث يتمكن من رسم خطوط تمييز دقيقة نسبياً، وهى ما كان فى عباد المحال لو ترك الذهن لجة الإسلام الأصلية دون تعديل. وهكذا كان الشرق بصحة عامة يتذبذب بين احتقار الغرب للمألوف. ورجفة سروره بالجليل أو خوفه منه.

ولكن خوف أوروبا من الإسلام، وإن لم يكن يمثل الاحترام فهو كل حالة، كان له ما يبرره. فبعد وفاة محمد ﷺ فى عام ٦٣٢، الأمام

هيمنة الإسلام العسكرية، وازدادت في وقت لاحق هيمنته الثقافية والدينية، زيادة هائلة. فقد قَنَّتْ جُيُوشُ المسلمين أولاً بلادَ فارس، وسوريا، ومصر ثم تركيا ثم شمال إفريقيا، كما فتحت في القرنين الثامن والتاسع إسبانيا وجزيرة صقلية وأجزاء من فرنسا. وما إن حلَّ القرنان الثالث عشر والرابع عشر حتى أصبح حكم الإسلام يمتد شرقاً إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن في طوق أوروبا أن ترد على هذه الهجمة رداً يذكر، إلا بالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية اهتمام يذكر بعلوم المسلمين وثقافتهم الرفيعة وصور البهاء والروعة المتواترة لديهم، وهم الذين كانوا، كما يقول جيبسون، "معاصرين لأظلم الفترات وأشدها كسلاً في حواريات أوروبا". (ولكنه يضيف بقدر ما من الرضى "لكنه قد ازداد حجم العلم في الغرب، ويبدو من ثَمَّ أن الدراسات الشرقية قد وهنت وتدهورت"^(٣٤)). وأما ما كان المسيحيون يشعرون به في العادة إزاء الجيوش الشرقية فهي أنها كانت تشبه سرّياً من أسراب النحل إلى حد كبير، ولكن أيادها ذات بأس شديد. فاجتاحت كل شىء". حسبما كتبه إيرشمبير، وكان كاهنا في مونتي كاسينو في القرن الحادى عشر^(٣٥).

ولم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجين الشيطانية الكريهة بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان "الخطر العثماني" يكمن حتى نهاية القرن السابع عشر بجوار أوروبا ويمثل خطراً دائماً على الحضارة المسيحية بأسرها، وعلى مر الزمن تمكنت أوروبا من أن تدرج هذا الخطر ومآثراته التقليدية، وأحداثه العظمى وشخصياته البارزة ومناقبه ومثاله في صلب حياتها. ويحكى لنا صمويل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والورد "أن الرجل ذا التعليم والذكاء المتوسط" في عصر النهضة في إنجلترا وحدها، كان يعرف خير المعرفة ويستطيع أن يشهد على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وانتهاكاته لأوروبا المسيحية^(٣٦). والذي يهمنا هو

أن ما بقى شائعاً عن الإسلام كان بالضرورة صورة مخففة لشك القوى العظمى والخطرة التي كان يرمز لها في أوروبا. وعلى نحو ما فعل الروائي وولتر سكوط في تصويره للبدو الرُّحْل، كان تصوير أوروبا للمسلم العثماني أو العربي يمثل دائماً محاولة للتحكم في الشرق المهيب، ويصدق ذلك إلى حد ما على أساليب العلماء المستشرقين المحدثين، فليس موضوعهم هو الشرق في ذاته بقدر ما هو التعريف بالشرق، فإذا تَسَنَّتْ معرفته أصبح أقلُّ إثارةً للخوف لدى جمهور القراء الغربيين.

وليس إضفاء الالفة على هذا النحو على كل ما هو غريب أو عجيب مدعاة للخلاف أو الذم بصورة خاصة، فهو يحدث قطعاً فيما بين جميع الثقافات وبين جميع البشر. ولكن مرمای تأكيد هذه الحقيقة وهي أن المستشرق، شأنه في هذا شأن أي فرد في الغرب الأوروبي فكر في أمر الشرق أو زاره، قد "أجرى هذه العملية الذهنية". ولكن الأهم من ذلك هو المجموعة المحدودة من المفردات والصور التي تفرض نفسها من جراء ذلك. وتصوير الإسلام في الغرب شاهد على ذلك، على نحو ما بين نورمان دانييل في دراسته الرائعة الإسلام والغرب. وكان من القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيدُ القياس أو التشبيه، فلما كان المسيح أساس الدين المسيحي، افترض هؤلاء - وكانوا مخطئين كل الخطأ - أن محمداً يمثل للإسلام ما يمثلُه المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية أي "المحمدية" وألصقوا بمحمد ﷺ صفة "الدجال" بصورة تلقائية^(٣٧). ومن أمثال هذه المفاهيم الخاطئة وغيرها "تشكلت حلقة لم تنكسر في يوم من الأيام بالافتتاح على الخارج... إذ اعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكاف بذاته"^(٣٨) وأصبح الإسلام صورة - وهي الكلمة التي أتى بها دانييل، وتترتب عليها في نظري دلالات مهمة للاستشراق بصفة عامة - إذ لم تعد وظيفتها تكمن في تمثيل الإسلام في ذاته بقدر تمثيله لعيون المسيحيين في العصور الوسطى. يقول دانييل:

■ نطاق الاستشراق ■

كان الاتجاه الثابت إلى إهمال ما يعنيه القرآن، أو ما يرى المسلمون أنه يعنيه، وتجاهل فكر المسلمين وأفعالهم في شتى الظروف، يعنى ضمناً تقديم المذهب القرآنى وغيره من المذاهب الإسلامية في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وازدادت احتمالات تقبل الاشكال التي يزداد تطرفها باطراد مع زيادة اعتماد الكتاب والجمهور عن حدود أراضى المسلمين، بل كانوا يجدون صعوبة كبيرة في تصديق ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به، فلقد نشأت صورة مسيحية للإسلام وكان الكتاب لا يتناولون إلا من أقل القليل من تفاصيلها (حتى تحت ضغط الإنجليز) ولكنهم لم يكونوا يتخلون مطلقاً عن إطارها. وكنت ألاحظ ببطء الحائِ ظلال اختلافات، لكنها دائماً تدور في إطار مشترك. وجميع التصويبات التي كانوا يقومون بها لزيادة الدقة المتكبر تزيد من دفاع عما أدركوا أخيراً أنه معرض للهدم. أى أنها كانت بمثابة تدعيم لثناء تصدغ. فأراء المسيحيين كانت بناء لا يمكن هدمه، حتى وإن كانت الغاية إعادة بنائه (٣٩).

وبلغت هذه الصورة الصارمة للإسلام بعدة سبل كان من بينها - بداية المصنف الوعظي وبداية عصر النهضة - ضروب بالغة التنوع من الشعر، والمجالات العلمية والمخارقات الشعبية (٤٠). وبحلول هذه الفترة كان الشرق الأوسط مكاناً يمثل جزءاً من صورة العالم الشائعة في عيون أبناء المسيحية اللاتينية، على نحو ما نرى في أنشودة رولان التي تصور دين المسلمين في القرنين العاشر والحادي عشر وأبوللو، الرب الوثني الإغريقي. وبحلول القرنين القرن الخامس عشر على نحو ما بين ر. و. سدرن في كتابه الرابح - النصر للمسيحيين الأوربيين الجهاديين (٤١) أنه لا بد من اتخاذ إجراء ما يصدق الإسلام، الذي كان قد تلب الموازين بوصول عسكر المسلمين أنفسهم في القرنين السادس والسابع عشر. قصة مثيرة وقعت ما بين عامي ١٤٥٠ و ١٤٦٠ عندما حاول أربعة من العلماء، هم جون السيجوئي، ونيكولاس

القوصى، وجان جيرمين، وإينياس سيلفيوس (يوس الثانى) التصدى للإسلام من خلال "مؤتمر" خاص. كان الأول صاحب الفكرة التى تقضى بعقد مؤتمر "مع الإسلام" يحاول فيه المسيحيون تحويل المسلمين جُملةً عن عقيدتهم. "كان يرى فى المؤتمر أداة لها وظيفتها السياسية إلى جانب وظيفتها الدينية الخالصة، وبتعبير تستجيب له صدور المحدثين صاح قائلًا إن المؤتمر حتى لو استمر عشر سنين فسوف يكون أقل تكلفة وأقل ضرراً من الحرب". لم يتوصل الأربعة إلى اتفاق، ولكن الحادثة بالغة الأهمية لكونها محاولة لودعية - تدخل فى إطار المحاولات الأوروبية من القديس بيد إلى مارتن لوتر - لتقديم صورة تمثل الشرق فى عيون أوروبا، والجمع بين الشرق وأوروبا معاً على المسرح فى شكل له دلالة، والقصد منه أن يشرح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام صورة مُضللة من صور المسيحية. وفيما يلى ما انتهى إليه سِدْرُن:

وأبرز ما يتجلى لنا هو عجز أى نظام من هذه النظم الفكرية المسيحية الأوروبية عن تقديم تفسير مقنع ومُرضٍ للظاهرة التى تحاول تفسيرها الإسلام - بل وعجزها إلى درجة أكبر عن التأثير بصورة حاسمة فى مجرى الأحداث فى دنيا الواقع. فعلى المستوى العملى، لم يكتب للأحداث أن تحقق النجاح المذوّى أو الفشل الذريع على النحو الذى تنبأ به أذكى المراقبين، وربما يكون جديرًا بالملاحظة أن الأحداث حققت أكبر نجاح ممكن عندما كان أفضل القضاة يتوقعون، بثقة، نهاية سعيدة. فهل تحقق أى تقدم فى المعرفة المسيحية بالإسلام؟ لايد أن أعرب عن اقتناعى بوجود هذا التقدم. وحتى لو كان حل المشكلة قد ظل يستعصى على الظهور للرائى، فإن صوغ المشكلة أصبح يبتعد عن التبسيط، وأكثر عقلانية، وأكثر ارتباطاً بالخير... والباحثون الذين بذلوا الجهد لمعالجة مشكلة الإسلام فى العصور الوسطى أخفقوا فى العثور على الحل الذى كانوا يطلبونه ويرغبون فيه، ولكنهم أنشأوا عادات فى التفكير

وطاقت على الفهم لا تزال جديرة بالنجاح لو توافرت لغيرهم
وفى مجالات أخرى^(٤١).

ويخصص سَـدْرُ الجانب الأكبر من تحليله، هنا وفى أبواب أخرى من تاريخه الموجز للأراء الغربية فى الإسلام، لإيضاح أن الجهل الغربى هو الذى ازداد فى النهاية تنقيحاً وبعُدًا عن البساطة، لا أن قدرًا ما من المعرفة الإيجابية الغربية قد ازداد حجمًا ودقة. فالأكاذيب لها منطلقها الخاص وجديتها الخاصة فى النمو أو التدهور. فلقد أهملت على شخصية النبى محمد ﷺ فى العصور الوسطى مجموعة من الصفات التى تتفق مع "شخصية كل نبى فى القرن الثانى عشر" من أنبياء ما يسمى "الروح الحرة" وهم الذين ظهروا فعلاً فى أوروبا فكان لهم من صدقوهم ومن اتبعوهم". وعلى غرار ذلك، فلما كان يُنظر إلى محمد ﷺ باعتباره نبياً ينشر تنزيلاً زائفاً، فلقد أصبح أيضاً جماع صور الفساد، وهى النظرة المستفاعة، منطقياً، من اعتباره دَجَّالاً^(٤٢). وهكذا اكتسب الشرق من يمثلونه، إن صح هذا التعبير، وصوراً تمثله، وازداد كل منها تحسيداً عما سبقه، كما ازداد اتساقها الداخلى مع بعض مقتضيات الغربية. فكأنما كانت أوروبا، حالما استقر رأبها على أن الشرق يمثل المكان المناسب لتجسيد اللانهاى فى شكل محدد، عاجزة عن التوقف عن ممارسة ذلك، فأصبح الشرق والشرقى، عربياً كان أو إسلامياً أو هندية أو صينية أو سوى ذلك، صوراً شبه مجسدة ومكررة لكيان أصلى عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) وهو الكيان الذى افترض أنها تحاكيه. ولم يتغير على مر الزمن إلا مصدر هذه الأفكار الغربية، والترجسية إلى حد ما، عن الشرق، دون أن يتغير طابعها. وهكذا انتشر الاعتقاد فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر بأن بلاد العرب "تقع على حافة العالم المسيحى، وأنها ملجأ طبيعى للزنادقة الخارجين على القانون"^(٤٣) وأن محمداً ﷺ كان مُرْتَدًّا مأكراً، وكان القرن الثانى عشر يرى أن الباحث المستشرق، أى المتخصص العالم، كان من يركن إليه لإيضاح أن الإسلام لا يزيد فى الواقع عن بدعة أريوسية من الدرجة الثانية^(٤٤).

وهكذا فإن وصفنا البدئي للاستشراق باعتباره مجالاً علمياً يكتب الآن شكلاً مجسداً جديداً. فكثيراً ما يكون المجال حيناً مغلقاً. وفكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خشبة المسرح التي يُحسُّ فيها الشرق كله، وسوف تظهر على هذه الخشبة شخصيات تنحصر دورها في تمثيل الكيان الكلّي الأكبر الذي خرجت منه. وهكذا فإن الشرق سوف يبدو مجالاً مغلقاً، أو خشبة مسرح ملتصقة بأوروبا، لا امتداداً غير محدود خارج العالم الأوروبي المألوف. والمستشرق لا يزيد عن متخصص في معرفة خاصة، وتعتبر أوروبا بأسرها مسئولة عنها، على نحو ما يُعتبر الجمهور، تاريخياً وثقافياً، مسئولاً عن المسرحيات التي يؤلفها كاتب المسرح (ومستجيباً لها). وفي أعماق هذا المسرح الشرقي توجد ذخيرة ثقافية مذهلة يوحى كل عنصر مفرد من عناصرها بعالم يتميز ببراء خرافي: أبو الهول، وكليوباترا، وجنة عدن، وطروادة، وسدوم وعمورة، وعشروت، وإيزيس وأوزيريس، وسبأ، وبابل، والجن، والمجوس، ونيوى، وپريسترجون، ومحمد، وعناصر أخرى كثيرة. كما يوحى بآماكن نصف خرافية ونصف معروفة، لا تزيد في بعض الأحيان عن أسماء مسجدة؛ وبمخلوقات شائبة وشياطين وأبطال؛ وبألوان الرعب والملاذات والشهوات. ووجدت المخيلة الأوروبية في هذه الذخيرة غذاءً لا يكاد ينفد، إذ حدث ما بين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر أن كان بعض كبار الكتاب مثل أريوسطو، وميلتون، ومارلو، وتاسو، وشيكسبير، وثيرباتيس (سرفانتيس) ومثل مؤلفي أنشودة رولان وقصيدة السيد ينهلون من هذه الذخيرة فيما يؤلفونه بأساليب أدت إلى تحديد وتأكيد أشكال الصور الشعرية والأفكار والشخصيات التي تعمرها. أضفت إلى ذلك أن قدرًا كبيراً من الكتابات التي كانت تعتبر بحوثاً استشراقية متخصصة في أوروبا كان يُسخرُ الأساطير الأيديولوجية لخدمته، حتى حين كانت المعرفة تتقدم بخطى حقيقية فيما يبدو.

ومن الأمثلة الذائعة على امتزاج الشكل الدرامي بالصور الشعرية 'العلمية' في المسرح الاستشراقي معجم وضعه بارتليمي ديريللو بالفرنسية

بعنوان بيليوتيك أورينتال (أى المكتبة الشرقية) ونشر بعد وفاته فى عام ١٦٩٧، بمقدمة كتبها أنطوان جالان. وتقول مقدمة تاريخ كيمبريدج للإسلام إن هذا الكتاب، إلى جانب المقدمة التى كتبها جورج سيل لترجمته للقرآن (١٧٣٤) وتاريخ المسلمين الذى كتبه سايمون أو كلى (١٧٠٨ و ١٧١٨) كتاب "بالغ الأهمية" فى توسيع نطاق "الفهم الجديد للإسلام" وتقديده إلى "قراء على مستوى أكاديمى أدنى"^(٥٠). ولكن هذا الوصف لكتاب ديريلو وصف قاصر، فالكتاب لا يقتصر على الإسلام فحسب مثل كتابى سيل وأوكلى. فباستثناء كتاب تاريخ الشرق الذى وضعه يوهان هـ. هوتينجر فى عام ١٦٥١، ظل البيليوتيك المرجع المعتمد فى أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر، وكان نطاقه واسعاً وبالف الأهمية حقاً، بل إن جالان، الذى كان أول مترجم أوروبى لألف ليلة وليلة ومتخصصاً شهيراً فى اللغة العربية، كان يُفَضَّلُ إنجاز ديريلو على كتابات كل من سبقوه ويُرجع الفضل فى ذلك إلى الاتساع المذهل لنطاق العمل، إذ يقول جالان إن ديريلو قد قرأ عددًا كبيراً من الأعمال باللغات العربية والفارسية والتركية، الأمر الذى مكّنه من اكتشاف أشياء كانت تخفى حتى ذلك الحين عن الأوروبين^(٥١). فبعد أن وضع ديريلو معجماً لهذه اللغات الشرقية الثلاث، اتجه إلى دراسة تاريخ الشرق وجغرافيته ولاهوته وعلومه وفنونه، فى صورها الخرافية والحقيقية أو الصادقة جميعاً. وبعدها قرر أن يؤلف عمليتين، أحدهما هو البيليوتيك أو "المكتبة" وهو معجم مواد مرتبة ترتيباً هجائياً، والثانى هو فلوريليج (طاقة الأزهار) أو المنتخبات المترجمة، لكنه لم يكمل إلا العمل الأول.

ويقول جالان فى وصف البيليوتيك إن صفه "أورينتال" أى الشرقى كان يقصد بها أن تتضمن بلاد الشام بصفة رئيسية، ويقول جالان مبدئياً إعجابه إن المؤلف لم يكتف بأن تبدأ الفترة التى يتناولها الكاتب بخلق آدم ﷺ وأن تنتهى "بالوقت الذى نعيش فيه" بل إن ديريلو عاد للزمن السحيق، أى إلى الوقت الذى يوصف بأنه "الأعظم" فى الروايات التاريخية الخرافية - ويقصد بها الفترة الطويلة التى عاش فيها ' السليمانون' قبل آدم ﷺ.

وعندما نغضى فى قراءة وصف جالان لذلك الكتاب ندرك أن الببليوتيك كان يشبه أى تاريخ آخر للعالم، إذ حاول تقديم خلاصة شاملة للمعارف التى كانت متاحة بشأن بعض القضايا مثل خلق العالم وطوفان نوح وتدمير بابل إلى آخره - وإن اختلف ديريلو فى أن مصادره كانت شرقية. وهو يقسم التاريخ إلى نوعين، التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى (ويتمنى اليهود والمسيحيون إلى الأول والمسلمون إلى الثانى) كما يقسمه إلى فترتين: ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان. وهكذا استطاع ديريلو أن يناقش الواثا بالغة الاختلاف من التاريخ، مثل تاريخ المغول، والتار، والترك، والسلافيين، كما جعل استقصاءه شاملاً لجميع ولايات الامبراطورية الإسلامية، من أقصى الشرق إلى أعمدة هرقل، بعادات أهاليها وطقوسهم وتقاليدهم وشروحهم، وأسرههم الحاكمة، وقصورهم وأبنائهم ونباتاتهم. ورغم أن العمل قد أشار إشارة ما إلى ما أسماه "المذهب المنحرف الذى أتى به محمد والذى تسبب فى أضرار كبيرة للمسيحية" فإنه كان، فى غير ذلك، يتسم بزيادة دقته وثراء تفاصيله عن أى عمل سبقه. ويختتم جالان حديثه بأن يُذكر القارئ ويؤكد له آخر الأمر أن معجم ببليوتيك الذى وضعه ديريلو "مفيد وممتع" بصورة فريدة، فى حين كان غيره من المستشرقين، مثل پوستيل، وسكاليجر، وجوليوس، وبوكوك، وإرينيوس يكتبون دراسات استشرافية ذات نطاق بالغ الضيق فى النحو أو المسائل المعجمية أو الجغرافية وما شابهها. ولم يستطع سوى ديريلو أن يكتب عملاً قادراً على إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية ليست دراسة عقيمًا أو ناكرة للجميل، ويقول جالان إن ديريلو وحده هو الذى حاول أن يثبت فى أذهان قرائه فكرة كافية عما تعنيه معرفة الشرق ودراسته، وهى الفكرة القادرة على إثشباع الذهن وإرضاء التوقعات الكبرى التى كانت لدى المرء من قبل^(٤٧).

ومن خلال أمثال هذه الجهود التى بذلها ديريلو استطاعت أوروبا أن تكتشف طاقاتها على 'احتواء' الشرق وإضفاء الصورة التى تريدها عليه، ويلوح لنا هنا وهناك إحساس معين بالتفوق فيما يقوله جالان عن 'مادته

الشرقية' ومادة ديريللو 'الشرقية' ، على نحو ما كان الأوروبيون يجدون في الأعمال الجغرافية التي وضعها أمثال رافائيل دي سان أن العلوم الطبيعية الغربية قد سبقت الشرق وجعلته قديم الطراز⁽¹⁸⁾ . ولكن الذي يتجلى لنا لا يقتصر على المزية التي يهيئها المنظور الغربي، بل يتجلى إلى جانبه انتصار حيلة فنية بارعة تتمثل في تناول الشرق الذي يتسم بخصب هائل وتبسيطه بحيث يستطيع الغربي غير المتخصص أن يعرفه بصورة منتظمة بل ووفق ترتيب الحروف الأبجدية . وأعتقد أن ما قاله جالان عن إرضاء ديريللو لتوقعات القارئ كان يعنى أن البليوتيك لم يحاول مراجعة أو تعديل الأفكار التي شاعت قبله عن الشرق، فالذي يفعله المستشرق هو تأكيد صحة صورة الشرق في عيون قرائه، فهو لا يحاول ولا يريد زعزعة المعتقدات التي رسخت جذورها وثبتت من قبل . وكل ما فعله بليوتيك أوريشتال كان ينحصر في تمثيل الشرق تمثيلاً أشد اكتمالاً ووضوحاً، والمادة التي كانت مجموعة فضفاضة من الحقائق المكتسبة بصورة عشوائية عن التاريخ المنسوب بغموض إلى بلدان الشام، والصور الشعرية في الكتاب المقدس، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وما إلى ذلك بسبيل قد تحولت لديه إلى بانوراما شرقية عقلانية، مرتبة من الألف إلى الياء . ففي باب 'محمد' في المعجم يبدأ ديريللو بذكر أسماء النبی كلها، ثم يمضى ليؤكد قيمته الأيديولوجية والمذهبية على النحو التالي:

هَذَا هو محمد، الدجال الشهير، صاحب ومؤسس البدعة التي اتخذت اسم الدين وهي التي تدعوها المحدثية . انظر باب الإسلام . وقد نسب مفسرو القرآن وغيرهم من علماء الشريعة الإسلامية أو المحمدية إلى هذا النبی الزائف جميع الصفات الحميدة التي نسبها الأريوسيون والبوليون وغيرهم من المارقين إلى يسوع المسيح، مع تجريده من الوهيته . . .⁽¹⁹⁾

وتعبير 'المحمدية' يمثل التسمية الأوروبية الخاصة (والمهينة)؛ وأما 'الإسلام' وهو التسمية الصحيحة لدى المسلمين فيؤخرها المؤلف إلى باب

أقل مكانة. فكأنما استطاع المؤلف "اقتناص" تلك "البدعة المارقة... التي نسميها المحدثية" بأن اعتبرها محاكاة لمحاكاة مسيحية للدين الحقيقي. وهكذا، في غمار الوصف التاريخي المطول لحياة محمد ﷺ، يستطيع ديريللو أن يعود إلى السرد المباشر إلى حد ما. ولكن المهم هنا هو الموقع الذي وضع فيه باب "محمد" ﷺ في البليوتيك. أى إنه يزيل الخطر الكامن في البدعة المنطلقة دونما ضابط أو رابط عندما يحولها إلى مادة ذات صبغة أيديولوجية صريحة تحت حرف الميم في المعجم، ومن ثم يتوقف "محمد" عن الانطلاق في العالم الشرقي باعتباره فاسقاً ينذر بالخطر بل يقع في هدوء في الركن المخصص له بالمسرح الشرقي (وإن كان ركناً بارزاً بلا جدال)^(٥٠). والمؤلف يمنحه نسباً ينتمى إليه، وشرحاً يوضحه، وتطوراً يمر به، وكلها تتضمنه العبارات البسيطة التي تتمتع من الانطلاق إلى أماكن أخرى.

وأمثال هذه الصور التي بين أيدينا للشرق إنما هي صور وحسب، بمعنى أنها تمثل أو ترمز لكيان بالغ الضخامة، وهي تمكن المرء من فهمه أو رؤيته، وإلا استحال ذلك بسبب امتداده الشاسع. وهي كذلك "شخصيات" ترتبط ببعض الأنماط، مثل نمط المشغائر أو البخيل أو الشره، التي يصورها ثيوفراستوس، أو لابرير أو سيلدن، وربما لا يكون صحيحاً كل الصحة أن نقول إن المرء يشاهد أمثال هذه الشخصيات مثلما يشاهد شخصية الجندي المتباهي المشاكس في الكوميديا الكلاسيكية، أو "الدجال" محمد، لأن التحديد العقلاني للشخصية لا يفترض فيه في أحسن الأحوال إلا تمكين المرء من فهم النمط العام دون صعوبة ودون لبس أو غموض. ومع ذلك فإن شخصية محمد ﷺ عند ديريللو ما هي إلا صورة، لأن ما يسمى 'النبي الزائف' جزء من التمثيل المسرحي العام الذي يسمى الشرقي والذي يضم 'البليوتيك' أطرافه جميعاً.

والطابع التعليمي لتمثيل الشرق أو تصويره لا يمكن عزله عن سائر جوانب الكتاب. ففي عمل 'علمي' مثل البليوتيك أوريينتال، الذي كان ثمرة الدراسة المنتظمة والبحث، يفرض المؤلف نظاماً 'تأديبياً' على المادة التي

تناولها، كما إنه يريد أن يُوَضَّحَ للقارئ أن ما تقدمه إليه الصفحة المطبوعة حكمٌ على المادة يتسم بالنظام والانضباط، ويدلنا البيليوتيك بهذا الأسلوب على قوة الاستشراق وفعاليته، وهما اللتان تذكيران القارئ في كل موقع من الكتاب بأنه إذا أراد أن يفهم الشرق فعليه من الآن فصاعداً أن يمر من خلال الشبكات والشفرات العلمية التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على تطويع الشرق حتى يلائم المتعضيات الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إنه مُقَيَّدٌ بسلسلة من المواقف والأحكام التي لا تحمِلُ العقل الغربي إلى الشرق نفسه أولاً نشدناً للتصحيح والتحقق بل إلى أعمال استشراقية أخرى. ويتحول مسرح الاستشراق، على نحو ما أطلقت عليه، إلى نظام للصرامة الأخلاقية والمعرفة. وهكذا فإن الاستشراق باعتباره مبحثاً يمثل المعرفة الغربية المؤسسية للشرق يكتسب قوة تؤثر في ثلاث جهات: في الشرق، وفي المستشرق، وفي "المستهلك" الغربي للاستشراق. واعتقد أنه من الخطأ التهور من تقديرنا لقوة العلاقة الثلاثية التي تنشأ بهذا الأسلوب. إذ إن الشرق (ببلدانه الواقعة "بعيداً هناك" باتجاه المشرق) يخضع للتصحيح بل وللعقاب لسوقه خارج حدود المجتمع الأوروبي، وهو عالمنا "نحن"؛ وهكذا 'يفرض' على الشرق طابعٌ شرقي، وهو العمل الذي لا يبين فحسب أن الشرق هو مجال المستشرق بل يرغب الهارئ الغربي غير المدرب على قبول تصنيفات وتقنيات المستشرق (مثل بيليوتيك ديريلو المرتب هجائياً) باعتبارها تمثل الشرق الحقيقي. وباختصار تصبح الحقيقة دالةً من دوالٍ أحكام المدارس لا من دوال المادة نفسها وهي التي تسود على مر الزمن كأنها كانت تدين بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب تفهم أو شرح هذه العملية التعليمية برمتها، وعلينا أن نتذكر من جديد أن جميع الثقافات تفرض 'تصحيحات' على الواقع فنحول من أشياء طليقة الحركة إلى وحدات معرفية. ولا تكمن المشكلة في حدوث هذا التحول. فمن الطبيعي تماماً أن يقاوم الفهم البشري الهجوم الذي يتعرض له من جانب المادة الغربية غير المعالجة، ولهذا كانت الثقافات دائماً ما

تتسم بميلها إلى فرض تحويلات كاملة على الثقافات الأخرى، بحيث لا تستقبل هذه الثقافات الأخرى كما هي عليه بل - لفائدة المتلقى - كما ينبغي أن تكون عليه. ولكن الغربي كان دائماً يرى شيئاً ما بين الشرق وبين جانب من جوانب الغرب، فبعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانوا يرون أن الديانة الهندية في جوهرها صورة شرقية لمذهب الحلول المسيحي الألماني، ومع ذلك فإن المستشرق يجعل عمله ينصب دائماً على تحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل هذا من أجل ذاته، ومن أجل ثقافته، بل ويعتقد في بعض الأحيان أنه من أجل الشرق. وهذا التحويل يتسم بالانضباط، فهو يدرس الآخرين، وله جمعياته الخاصة، ومجلاته الدورية، وتقاليده، ومفرداته، وبلاغته، وهي ترتبط جميعاً وبصورة أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية الغربية السائدة وهي المعايير التي أنشأتها أصلاً. ومن الأرجح، على نحو ما سوف أبين، أن يزداد لا أن يتناقص ما يحاول هذا التحول أن يفعله حتى يشمل الشرق كله، إلى الحد الذي يجعل من يستعرض الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين يخرج بانطباع غلاب بأن الاستشراق قد وضع هذا الرسم التخطيطي 'البارد' للشرق كله.

ويتضح من الأمثلة التي ضربتها لصور الشرق في اليونان القديمة أن وضع هذا الرسم التخطيطي قد بدأ في الغرب منذ عهد بعيد. ونستطيع الرجوع الآن إلى الجزء الأول من الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتى، وعنوانه الجحيم، لنرى ذلك واضحاً جلياً في الصور التالية للشرق، وهي التي بُنيت على أساس الصور الأولى، ولنرى أيضاً مدى الدقة في إعداد هذا الرسم التخطيطي، ومدى التأثير الدرامى للموقع الذى وُضع فيه في الجغرافيا الخيالية الغربية. وقد قال النقاد إن إنجاز دانتى في الكوميديا الإلهية يكمن في قدرته على الجمع بيسر وسهولة بين التصوير الواقعى للواقع الدنى وبين نسق عالمى خالده للقيم المسيحية، إذ إن دانتى الرحالة يمر بأصقاع الجحيم والمطهر والفردوس فتبدو له رؤيا فريدة ليوم الحساب. فهو يرى مثلاً ياولو وفرنشيسكا في مأواهما الأبدى وهو جهنم بسبب ما ارتكياه من خطايا، ولكننا نراهما

أيضاً وهما يقومان بأدوار الشخصيات ويفعلان الأفعال التي أدت إلى ذلك المصير الأبدى، بل يعيشان حياة هذه الشخصيات. وهكذا فإن كل شخص يبدو لدانتى فى تلك الرؤيا لا يمثل ذاته فقط بل يعتبر تمثيلاً تعظيماً لشخصيته وللمصير الذى حكم به عليه.

ويظهر "ماوميتو" - أى محمد ﷺ - فى النشيد الثامن والعشرين من الجحيم. ودانتى يضعه فى الدائرة الثامنة من حلقات الجحيم التسع، أى الحلقة التاسعة من حلقات الشر العشر، وهى دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتحيط بمقل إبليس فى النار. وهكذا وقبل أن يصل دانتى إلى محمد، يمر بدوائر ألقى فيها الأشخاص الذين ارتكبوا ذنوباً أثل جسامه، مثل الشهرانيين والبغلاء، والشهرين، وأصحاب البدع المارقة، والمحاقدين الغضوبين، والمتحجرين، والمجدفين فى الدين. وبعد دائرة محمد نصادف المزييفين والحونة (ومن بينهم يهودا وبروتس وكاثيوس) قبل أن نصل إلى الدرك الأسفل من النار حيث نعد إبليس نفسه. ومن ثم فهو يقول إن محمداً ينتمى إلى مرتبة معينة من المراتب المحددة بدقة للشعور، وهى المرتبة التى يسميها دانتى مرتبة 'نشر الفضائع وإثارة الفتن'. والعقاب السرمدى الذى يقرره لمحمد عقاب مقزز إلى حد بعيد(*)... ويشرح محمد عقابه إلى دانتى، مشيراً أيضاً إلى على، الذى يسبقه فى صف الحافظين الذين يمدبهم أحد الزبانية، كما يطلب من دانتى أن يحذر رجلاً يدعى الراهب دولشينو من المصير الذى ينتظره، وهو كاهن مرثد كانت طائفته تدعو لشيوعية النساء والبضائع، وكان مستهما بأن له عشيقة، ولا يخفى على القارئ أن دانتى كان يبرى توازياً بين النزعة الحسية المقززة عند دولشينو ومحمد، وكذلك بين ما كانا يشهدانه من سطوع النجم فى مجال اللاهوت.

ولكن دانتى لا يكتفى بأن يقول ذلك عن الإسلام، إذ تظهر قبل ذلك فى الجحيم مجموعة صغيفة من المسلمين، ونصادف ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين الأيوبي بين 'الوثنيين' الفضلاء الذين يحبسهم دانتى فى الدائرة الأولى من دوائر الجحيم، مع هكتور، وإينياس، وإبراهيم عليه السلام، وسقراط،

(*) حذفت عبارات تتضمن تفاصيل أسنحى من إيرادها (المترجم).

وأفلاطون، وأرسطو، حيث ينالون الحد الأدنى (بل والمُشرف) من العقاب، ما دامت الدعوة المسيحية لم تصلهم. ودانتى يبدى إعجابه، بطبيعة الحال، بفضائلهم ومنجزاتهم العظيمة، ولكنه يجد لزاماً عليه أن يحكم عليهم بالعذاب في جهنم، مهما يكن مُحَقَّقاً، لأنهم لم يكونوا مسيحيين. صحيح أن الأبدية من أكبر ما يمحو الفوارق بين البشر، ولكن المفارقات التاريخية ومظاهر الشذوذ البادية في الجمع بين الشخصيات اللامعة في العصور السابقة للمسيحية وبين المسلمين الذين جاءوا بعدها فى نفس المرتبة من مراتب "الوثنيين" في الجحيم لا يقلق دانتى. فعلى الرغم من أن القرآن يصف عيسى بأنه نبي، يختار دانتى أن يعتبر أن الفيلسوفين المسلمين العظميين ابن سينا وابن رشد والملك المسلم العظيم صلاح الدين كانوا أساساً يجهلون المسيحية. وهكذا فإن إنزالهم نفس المنزلة المتميزة التي أنزل فيها دانتى أبطال وحكماء اليونان والرومان القدماء يمثل رؤية تتجاوز التاريخ، وتشبه رؤية الفنان رافائيل التي صورها في لوحته الجدارية مدرسة أثينا ونرى فيها ابن رشد مجاوراً في ساحة المدرسة لسقراط وأفلاطون (ويشبه حوارية الموتى التي كتبها فينيلون ١٧٠٠-١٧١٨ حيث يدور النقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتعتبر مظاهر التمييز والتنقيح في الإدراك 'الشعري' للإسلام عند دانتى مثالا على الحتمية التصويرية التي تكاد تتصل بعلم الكون نفسه، والتي أدت إلى أن أصبح الإسلام، ومن قبل إنهم يمثلونه، من ابتداء التصورات الجغرافية والتاريخية الغربية، بل والتصورات الأخلاقية الغربية قبل هذا وذاك. وأما المعلومات الإمبريقية عن الشرق أو عن أى منطقة فيه فلا يكاد يكون لها وزن، فالعامل الذى يعتد به بل العامل الحاسم هو ما أسميته الرؤية الاستشرافية، وهي رؤية لا تقتصر على الباحث المحترف إطلاقاً. بل هي 'ملكية شائعة' لجميع الغربيين الذين فكروا في أمر الشرق. وطاقت دانتى الشعرية تعمق هذه المنظورات الخاصة بالشرق وتجعلها أكثر تمثيلاً له. فهو يثبت هذه الشخصيات - محمد ﷺ، وصلاح الدين، وابن رشد وابن

سينا - فى ضرب من علم الكون الخيالى: إنه يثبتهم، ويعرضهم ويحتجزهم ويحبسهم، دون اعتبار يذكر لآى شىء آخر فيما عدا "الوظيفة" والانساق التى يحققونها على المسرح الذى يظهرون عليه. وقد وصف إيزابا برلين تأثير أمثال هذه المواقف على النحو التالى:

يعتبر عالمُ البَشَرِ فى [مثل هذا]... النوع من علوم الكون (بل يعتبر الكون كله فى بعض صور هذا العلم) هرمًا مُدرَّجًا واحدًا وشاملاً، بحيث يصبح شرحك لسبب اتخاذ كل شىء فيه صورته الخاصة ومكان وجوده وزمن وجوده وسبب فعله ما يفعله، شرحًا أيضًا فى ذاته للهدف من وجوده، ومدى نجاحه فى تحقيق هذا الهدف، وتحديد علاقات التنسيق والتبعية فيما بين أهداف شتى الكيانات التى تسعى لتحقيق أهداف معينة فى الهرم المتناغم الذى تشكله معًا. فإذا كانت هذه صورة صادقة للواقع فلا بد أن ينحصر الشرح التاريخي، مثل كل شكل من أنواع الشروح، فى تحديد الأماكن الملائمة للأفراد والجماعات والأمم وأنواع المخلوقات الأخرى فى هذا النسق العالمى. وإذا كان معرفته الموقع "الكوني" لشيءٍ ما أو لشخص ما معناها الإفصاح عما هو عليه وما يفعله، وفى نفس الوقت سبب اتخاذ هذه الصورة وفعله ما يفعله.. وهكذا فإن الوجود واكتساب قيمة ما، أو الوجود واتخاذ وظيفة ما (والنجاح إلى حد ما فى أدائها) شىء واحد. فالنسق والنسق وحده هو الذى يتسبب فى وجود كل ما هو موجود، ويتسبب فى فثائه، وإسباغ غرضٍ لوجوده، أى منحه القيمة والمعنى... وهكذا فإن الفهم معناه رؤية الانساق... وكلما ازداد تبيانك للحتمية وقسوع حادثة أو فعل أو وجود شخصية ما، ازداد فهمك لها، وازدادت عمق نظرة الباحث الفاحصة، وازداد اقترابنا من الحقيقة الواحدة النهائية.

ويصدق هذا، حقاً، على موقف الاستشراق بصفة عامة، فهو يشترك مع السحر ومع الأساطير في نظامه المغلق، التام بذاته، والذي يدعم ذاته، وفيه نرى أن الأشياء تتخذ الصورة التي تتخذها لأنها خلقت على هذه الصورة، في اللحظة الراهنة وعلى مر الزمن كله، ولأسباب وجودية لا تستطيع أى مادة إمبريكية زحزحتها عن مكانها أو تغييرها. وقد أدى اللقاء الأوروبي مع الشرق، وخصوصاً مع الإسلام، إلى تدعيم النظام المشار إليه لتمثيل الشرق، وكذلك، على نحو ما قال هنري بيرين، إحالة الإسلام إلى صورة مجسدة للقوة الخارجية التي قامت الحضارة الأوروبية كلها على أساس معاداتها منذ العصور الوسطى. ويقول بيرين إن تدهور الامبراطورية الرومانية نتيجة لغزوات 'الهمجيين' كان له تأثير يتسم بمفارقة، وهو إدراج الأساليب 'الهمجية' في الثقافة الرومانية وثقافة البحر المتوسط، كحال رومانيا، ويمضى بيرين قائلاً إنه كان من عواقب الغزوات الإسلامية التي بدأت في القرن السابع أن انتقل مركز الحضارة الأوروبية إلى خارج البحر المتوسط، وهو الذي كان تحت إمرة العرب، أى نحو الشمال. "وهكذا بدأت الثقافة الجرمانية تلعب دورها في التاريخ، فلقد كانت التقاليد الرومانية متصلة الحلقات حتى ذلك الوقت، ولكن حضارة رومانية جرمانية كانت توشك أن تنشأ آنذاك" كانت أوروبا منغلقة على نفسها، وكان الشرق مجرد مكان للتبادل التجارى، وفيما عدا ذلك كان يقع ثقافياً وفكرياً وروحياً خارج أوروبا والحضارة الأوروبية، وهى التي أصبحت، بتعبير بيرين "مجتمعاً مسيحياً كبيراً، مرادفاً للكنيسة... وكان الغرب آنذ يحيا حياته الخاصة به"^(٥٢). وفى قصيدة دانتى، وفيما كتبه بطرس المبجل، وغيره من المستشرقين الكلوتين، وفى كتابات المسيحيين الذين حاولوا إقامة الحجة على الإسلام - من جيبيير النوجتى والقديس بيد، إلى روجر بيكون، ووليم الطرابلسى، وبيرشارد 'ابن جبل صهيون'، إلى لوثر - وفى قصيدة السيد وأنشودة رولان، وفى

مشرحة عطيل لشيكيير ("ذلك الذى أفسد العالم") يتخذ 'تمثيل' الشرق والإسلام دائماً صورة القوى الخارجية التى تنهض بدور خاص داخل أوروبا.

وهكذا فإن الجغرافيا الخيالية - من الصور الواقعية الحية التى نغدها فى الجحيم إلى الإشارات الشرية فى الببليويك أوريثال لديريلو - تنفى الشرعية على مفردات معينة، وعلى عالم من 'الخطاب التمثيلى' المقصور على مناقشة الإسلام والشرق وفهمهما. وما يعتبره هذا 'الخطاب' حقيقة - كالقول بأن محمداً ﷺ كان دجالاً - يعتبر عنصراً من عناصر هذا 'الخطاب' أو بياناً لشيء يُرغم 'الخطاب' المرء على الإقرار بصحته كلما ظهر اسم محمد. وتحت شتى وحدات 'الخطاب' الاستشراقى - ولا أعنى بها أكثر من المفردات المستخدمة كلما أصبح الشرق موضوعاً للحديث أو الكتابة - تكمن مجموعة من الصور التمثيلية أو الاستعارات. وعلاقة هذه الصور بالشرق الحقيقى - أو بالإسلام، وهو مدار اهتمامى الرئيسى هنا - تشبه علاقة الملابس النمطية بالشخصيات فى إحدى المسرحيات، فهى تشبه مثلاً الصليب الذى يحمله الممثل الذى يلعب دور 'كل إنسان' فى المسرحية التى تحمل ذلك العنوان، أو الحلة المتعددة الألوان التى يرتديها المهرج فى إحدى مسرحيات الحُرَفِ الإيطالية (كوميديا ديلارتى). وبتعبير آخر لا ينبغي لنا أن نبحث عن أى اتفاق بين اللغة المستخدمة فى تصوير الشرق وبين الشرق نفسه، ولا يرجع سبب ذلك إلى أن اللغة تستقر إلى الدقة بقدر ما يرجع إلى أنها لا تحاول توخى الدقة. وأما الهدف الذى تسعى إلى تحقيقه دوماً، على نحو ما فعل دانتى فى الجحيم، فهو تحديد صورة الشرق باعتباره أجنبيّاً، وإدخاله - وفق الرسم التخطيطى الموضوع - إلى مسرح رواده ومديره ومثله ويتجهون بعملهم إلى أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جاء التذبذب بين المؤلف والأجنبى، فمحمد هو الدجال دائماً (مألف لأنه يظهر بأنه مثل المسيح الذى نعرفه) وهو الشرقى دائماً (أجنبى لأنه، وإن كان "يشبه" المسيح من بعض الزوايا، فإنه فى آخر الأمر ليس مثله).

وبدلاً من رصد جميع الصور البلاغية المرتبطة بالشرق - بغرابته، واختلافه، ونزعه الحسيّة العجيبة وما إلى ذلك - نستطيع التعميم في وصف الشكل الذي وصلتنا به أو تلقيناها به من خلال عصر النهضة، فنقول إنها جميعاً تنسم بالإفصاح الصريح وطابع 'البداية'، والزمن الذي تستخدمه هو الأزلى أو 'اللازمي'، وهي توحى بالتكرار والقوة، وهي دائماً ما تتصف بالتماثل مع نظائرها الأوروبية، وإن كانت أدنى إلى أقصى حد من هذه النظائر الأوروبية التي قد تكون محددة أحياناً وغير محددة في أحيان أخرى. وتحقيق هذه الوظائف كلها لا يتطلب في كثير من الأحيان أكثر من استعمال الزمن المضارع - وهو أبسط رابطة نحوية - على غرار القول بأن محمداً دجال، وهي العبارة التي أضفى عليها ديريلو مسحة قداسة في البليوتيك وأكسبها ذاتي طابعاً درامياً من لون ما، دون أن يرى أحد ضرورة لذكر الخلفية أو الأدلة اللازمة، فالدليل اللازم لإدانة محمد قائم في صيغة الزمن المضارع. كما لا يُقدّم أحد على وضع شرائط أو صفات في العبارة، بل ولا يرى أحد أي ضرورة للقول بأن محمداً كان دجالاً، كما لا ينظر أحد إطلاقاً في إمكان الاستغناء عن تكرار العبارة، ومع ذلك فالكُتّاب يكررونها، ونقرأ من جديد أنه دجال، وفي كل مرة تُقال تزداد صفة الدجل رسوخاً، ويكتسب المؤلف المزيد من السلطة والحجّة في إعلان ذلك. وهكذا فإن السيرة الشهيرة للنبي محمد التي كتبها همفري بريدو في القرن السابع عشر تحمل عنواناً فرعياً هو الطابع الحقيقي للدجل. وأخيراً، بطبيعة الحال، نجد أن أمثال هذه المراتب، كالدجال (أو حتى كالشرقي) توحى ضمناً، بل وتتطلب فعلاً مقابلاً مضاداً لها بحيث يكون شيئاً مختلفاً اختلافاً صادقا ولا يحتاج إلى بذل جهد لا ينتهي في تحديد هويته بصراحة. وهذا المقابل المضاد "غربي"، أو هو يسوع المسيح في حالة محمد عليهما السلام.

وهكذا نرى من الزاوية الفلسفية؛ أن نوع اللغة والفكر والرؤية الذي أطلّقت عليه صفة الاستشراق، يعتبر بتعميم شديد شكلاً من أشكال الواقعية الراديكالية، فكل من يستعمل الاستشراق - وهو اعتياد التعامل مع المسائل

والأشياء والصفات والأصقاع التي تعتبر شرقية - يقوم بتحديد وتسمية وتثبيت والإشارة إلى ما يتحدث عنه أو ما يفكر فيه بكلمة واحدة أو عبارة واحدة، يُرى بعدها أنها قد اتخذت طابع الواقع أو أصبحت الواقع وحسب. ويُعتبر الاستشراق من الناحية البلاغية الصرفة ذا منهج تشريحي وتعددي بشكل مطلق، واستخدام مفرداته يعنى القيام بتقسيم الموضوعات الشرقية وتفتيتها بحيث تصبح ميسورة المعالجة. ويعتبر الاستشراق من الناحية السيكلوجية شكلاً من أشكال الخيلاء المرضى، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المعرفة التاريخية العادية. واعتقد أن هذه بعض نتائج الجغرافيا الخيالية والحدود المسرحية التي ترسمها. ولكن أمامنا بعض الصور التي اتخذتها هذه النتائج الاستشراقية بسبب تحولاتها الخاصة في العصر الحديث، ولا بد لي أن أتناولها الآن.

ثالثاً: مشروعات

لا بد لنا من دراسة النجاحات العملية البراقة التي حققها الاستشراق، وإن اقتصرنا للغاية على معرفة مدى الخطأ (ومدى المجانفة الكاملة للواقع) في الفكرة التي عبر عنها ميشيليه، وتتضمن التهديد المهيّب الذي يقول بأن "الشرق يتقدم، بخطى لا تقهر، للقضاء على أرباب النور بجاذبية أحلامه، وبسحر أضوائه الخافتة"⁽⁵³⁾ لقد مرت العلاقات الثقافية والمادية والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تعد ولا تحصى، وإن كان الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك انطباعاً معيناً ولا يتغير في أوروبا، ومع ذلك، وبصفة عامة، كان الغرب هو الذي 'يتحرك' نحو الشرق، لا العكس. والاستشراق هو 'اسم الجنس' الذي استعملته في وصف مدخل الغرب إلى الشرق؛ فالاستشراق هو المبحث الذي استطاع الغرب بفضل (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف وفي العمل أيضاً. ولكنني استعملت الكلمة، بالإضافة إلى ذلك، في الإشارة إلى تلك المجموعة من الأحلام والصور الشعرية والمفردات المتاحة

لكل من حاول الحديث عما يقع شرقاً ذلك الخط الفاصل. ولا تناقض بين هذين الجانبين من جوانب الاستشراق، إذ استطاعت أوروبا باستعمالهما معاً أن تتقدم آمنة، تقدماً حقيقياً، نحو الشرق. وهنا أود أن أنظر بصفة رئيسية في الأدلة المادية على هذا التقدم.

ظل تاريخ الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر، تاريخ سيادة غربية متصلة الحلقات دون تحدد من جانب أحد. ويصدق هذا بوضوح على الوجود البريطاني في الهند، والوجود البرتغالي في جزر الهند الشرقية، والصين واليابان، والوجود الفرنسي والإيطالي في شتى مناطق الشرق. وكانت تقع أحداث عارضة يتردد فيها السكان فيعكرون صفو الصورة الشاعرية، على نحو ما حدث في ١٦٣٨-١٦٣٩ حين هبت مجموعة من المسيحيين اليابانيين فطردت البرتغاليين من المنطقة، ولكن الشرق العربي والإسلامي وحده هو الذي كان يمثل لأوروبا، بصفة عامة، تحدياً لم يحسم على المستويين السياسي والفكري، وعلى المستوى الاقتصادي أيضاً لفترة ما. وإذن فإن جانباً كبيراً من تاريخ الاستشراق يحمل في داخله طابع الموقف الأوروبي المُشكّل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذي يدور حوله اهتمامي في هذه الدراسة.

ولا شك أن الإسلام كان يمثل مصدر استفزاز حقيقي من زوايا عديدة، فموقعه مجاور وقريب من المسيحية، جغرافياً وثقافياً، إلى حد مقلق. فلقد انتفع بالتقاليد اليهودية اليونانية، وأبلع فأتى بالجلديد فيما أخذه من المسيحية، وحقق من النجاحات العسكرية والسياسية التي لا تبارى ما حقَّ له أن يتفاخر به. بل لم يقتصر الأمر على ذلك، إذ إن الأراضي الإسلامية تحاور بل تقع في بعضها الأماكن المذكورة في الكتاب المقدس. أضف إلى ذلك أن قلب الدولة الإسلامية كان دائماً يقع في أقرب المواقع إلى أوروبا، أو ما يسمى بالشرق الأدنى. والعربية والعبرية من اللغات السامية، وهما معاً 'تتصرفان' وتعيّدان 'التصرف' في المادة التي تكتسب أهمية بالغة للمسيحية. ومنذ آخر القرن السابع حتى موقعة ليبانتو البحرية عام ١٥٧١ كان الإسلام بإحدى

صوره - العربية أو العثمانية أو الشمالى إفريقية أو الإسبانية - سائداً أو مصدر تهديد فعلى للمسيحية الأوروبية. ومن المحال أن يغيب عن ذهن أى أوروبى، فى الماضى أو فى الحاضر، أن الإسلام استطاع التفوق على روما وسطع نجمه سطوعاً أشد. ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى جيبون نفسه، على نحو ما يتضح من هذه الفقرة من كتابه عن تاريخ تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها:

كان مجلس الشيوخ فى أيام انتصارات الجمهورية الرومانية يعتمد إلى أن تقتصر مجالسها وفعالها على حرب واحدة، وأن تقهر العدو الأول قهراً كاملاً قبل استفزاز عدو ثانٍ ودفعه إلى ساحة القتال. ولكن هذه القواعد العامة فى السياسة، بما تنم عنه من جبن، لم تكن تلقى من الخلفاء العرب إلا الاستهجان، سواء كان ذلك بدافع النخوة أو الحماس، فقاموا بقوة ونجاح بغزو ممالك الحكام الذين خلفوا أوغسطس قيصر وأرتخشاشا (كسرى الفرس)، فوقعت المملكتان المتنافستان فى وقت واحد فريسة لعدو كانوا قد اعتادوا التهورين من شأنه زمناً طويلاً. ففى سنوات إدارة عمر بن الخطاب العشر، أخضع المسلمون لسلطانه وطاعته سناً وثلاثين ألف مدينة أو قلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة أو معبد من معابد الكفار، وأقاموا ألفاً وأربعمائة مسجد للعبادة وفقاً للدين الذى أتى به محمد. فبعد مائة عام من هجرته من مكة إلى المدينة، أصبح نفوذ خلفائه وسلطانهم يمتد من الهند إلى المحيط الأطلسى بل وشتى المناطق البعيدة^(٥٤)...

وحيثما كان لفظ الشرق لا يقصد به أن يكون مرادفاً للشرق الآسيوى بصفة عامة، أو يقصد به البعيد والغريب بصفة عامة، كان مفهومه يقتصر اقتصاداً صارماً على الشرق الإسلامى. وأصبح هذا الشرق "المقاتل" يرمز لما يطلق عليه هنرى بوديه تعبير "موجة المد الآسيوية"^(٥٥). وكان ذلك ولا شك هو

الواقع في أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي المرحلة التي لم تعد فيها "مستودعات" المعرفة "الشرقية" مثل كتاب البليوتيك أورينتال الذي ألفه ديريلو، تعنى الإسلام أو العرب أو العثمانيين في المقام الأول. فحتى ذلك الوقت نجد أن الذاكرة الثقافية كانت تبرز بعض الأحداث التي بعد العهد بها نسبياً - وهو أمر مفهوم - مثل سقوط القسطنطينية، والحملات الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، ولكن إذا كانت هذه الأحداث تدل على الخطر الذي يتهدد أوروبا من الشرق، فإنها لم تلمس في الوقت نفسه ما بقي من آسيا.

كانت مسألة الهند قائمة دائماً، فبعد أن أنشأ البرتغاليون القواعد الأولى والرائدة للوجود الأوروبي في بدايات القرن السادس عشر، فرضت أوروبا، ابتداءً بالغلتر، بعد فترة طويلة من النشاط التجاري أساساً (من ١٦٠٠ إلى ١٧٥٨) سيطرتها السياسية على الهند باعتبارها قوة احتلال. ولكن الهند لم تكن تمثل قط في ذاتها تهديداً لأوروبا. لكنه حين انهارت السلطة المحلية في الهند، فانفتح الطريق أمام التنافس بين الدول الأوروبية وأمام السيطرة السياسية الأوروبية المباشرة، بدأت أوروبا تعامل الهند باستعلاء المالك المتحكم دون أدنى إحساس بالخطر الذي كانت تكنه للإسلام وحده^(٥٦). ومع ذلك فقد كانت ثمَّ هوة شاسعة تفصل بين ذلك الاستعلاء وبين المعرفة الإيجابية الدقيقة بأى صورة من الصور، والأبواب التي يخصصها ديريلو للموضوعات الهندية-الفارسية في البليوتيك تستند جميعاً إلى مصادر إسلامية، ويصح القول بأن "اللغات الشرقية" كانت تعتبر مرادفة "للغات السامية" حتى أوائل القرن التاسع عشر. والنهضة الشرقية التي تحدث عنها كينيه كانت تقتصر وظفتها على توسيع بعض الحدود الضيقة إلى حد بعيد، والتي كان الإسلام فيها يمثل الجعبة الشرقية التي تضم كل شيء^(٥٧). ولم يُقدَّر للغنة السنسكريتية، والديانة الهندية والتاريخ الهندي أن تكتسب مكانة المعرفة العلمية إلا بعد أن بذل السير وليام جونز جهوده في هذا الصدد في أواخر القرن الثامن عشر، بل إن اهتمام جونز بالهند لم يأت إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته له.

وليس من المدهش إذن أن يكون أولُ عملٍ رئيسي في الدراسات الشرقية بعد كتاب البليوتيك الذي ألفه ديريلو هو تاريخ المسلمين الذي كتبه سايمون أوكللي وظهر أول مجلد من مجلداته في عام ١٧٠٨، ويرى أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق أن موقف أوكللي تجاه المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بالفضل في أول ما عرفوه من الفلسفة - قد أحدث "صدمة الية" في نفوس قرائه الغربيين. إذ إن أوكللي لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامي في كتابه، بل "أتاح لأوروبا أيضاً أول مذاق حقيقي وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس"^(٥٨) ومع ذلك، فقد حرص أوكللي على أن ينفي تعرضه للإصابة بتأثير الإسلام المُعدّي وكان يصرح دائماً، على عكس زميله وليم ويستون (الذي خلف نيوتن في كيمبريدج) أن الإسلام بدعة منفرة. وأما ويستون فقد أدى حماسه للإسلام إلى طرده من جامعة كيمبريدج عام ١٧٠٩.

كان على كل من يريد أن يصل إلى كنوز الهند (الشرقية) أن يعبر أولاً، وفي كل الأحوال، البلدان الإسلامية وأن يقاوم تأثير الإسلام الخطر باعتباره مذهباً عقائدياً شبه أريوسى. ولقد نجحت بريطانيا وفرنسا في ذلك، في القسم الأكبر من القرن الثامن عشر على الأقل، إذ كانت الدولة العثمانية قد وصلت إلى مرحلة شيخوخة مريحة (لأوروبا) وأصبح يشار إليها فيما بعد، أى في القرن التاسع عشر، باسم "المسألة الشرقية". ودارت الحرب بين بريطانيا وفرنسا في الهند من عام ١٧٤٤ إلى عام ١٧٤٨، ومن جديد ما بين عامي ١٧٥٦ و ١٧٦٣، حتى دانت السيطرة الاقتصادية والسياسية عملياً لبريطانيا على شبه القارة الهندية في عام ١٧٦٩. وكان من المحتوم ولا شك أن يختار نابليون "مضايقة" امبراطورية بريطانيا الشرقية ابتداءً بقطع طريق مواصلاتها الإسلامي في مصر.

كان قد سبق نابليون - مباشرة تقريباً - في غزوه لمصر عام ١٧٩٨ وإغاراته على الشام، مشروعان استشراقيان كبيران على الأقل، ولكن عواقب

حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشراق الحديث كانت أكبر كثيراً من عواقب هذين المشروعين. ولم تُبدل قبل نابليون إلا محاولتان فقط (تثلتا في جهود اثنين من العلماء) لغزو الشرق بنزع الأستار التي تخفيه وأيضاً بتجاوز الملجأ الآمن نسبياً للشرق المذكور في الكتاب المقدس. قام بالمحاولة الأولى إبراهيم-هياسنت أنكتيل-ديبرون (١٧٣١ - ١٨٠٥)، وكان غريب الأطوار، يدعو لنظرية المساواة بين البشر، ويستطيع التوفيق في ذهنه بين اليانسية وهو المذهب الذي يقول بأن الإنسان مُسَيَّرٌ، وبين الكاثوليكية الصحيحة والبراهمانية وهي الدين الهندوسي الذي يقول بوجود جوهر خالد أو روح خالدة للكون. وقد سافر إلى آسيا حتى يثبت الوجود الفعلي والبدائي "للشعب المختار" ولسلالات الأنساب الواردة في الكتاب المقدس. وبدلاً من ذلك تجاوز هدفه الأول وظل يرحل شرقاً حتى وصل إلى ميناء سورات، في غربي الهند على ساحل بحر العرب، وفيه وجد كنزاً من نصوص الأُفستا وهي الكتابات المقدسة للزرادشتية، وأقام فيه حتى أكمل ترجمته للأُفستا. ويقول ريمون شواب عن النص القصير المقتطع من الأُفستا والذي دفع أنكتيل إلى القيام برحلته إنه إذا "كان الباحثون ينظرون إلى النص المقتطع من الأُفستا في أوكسفورد ثم يعودون إلى دراساتهم، فإن أنكتيل نظر فيها ثم ذهب إلى الهند". ويقول شواب أيضاً إن أنكتيل وفولتير، على ما بينهما من اختلافات لا أمل في التوفيق بينها في الطبع والأيدولوجيا، كان لديهما نفس الاهتمام بالشرق والكتاب المقدس، "فالأول يريد أن يؤكد أن الكتاب المقدس يقينٌ لا جدال فيه، والثاني يريد تأكيد أنه غريبٌ لا يُصدَّق". ومن المفارقات أن تؤدي ترجمة أنكتيل للأُفستا إلى خدمة أغراض فولتير، لأن مكتشفات أنكتيل "سرعان ما أدت إلى نقد النصوص نفسها [من الكتاب المقدس] التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين نصوصاً مُنَزَّلة". وقد أجاد شواب وصف الأثر النهائي لرحلة أنكتيل قائلاً:

في عام ١٧٥٩ انتهى أنكتيل من ترجمته للأُفستا في مدينة سورات بالهند؛ وفي عام ١٧٨٦ أكمل ترجمته لنصوص

الأويانشاد في باريس، وهكذا حفر قناة تربط بين 'نصفى كرة' العبقريّة الإنسانيّة، فصصح ووسع المذهب الإنساني القديم لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة، كان مواطنوه يُسألون عن معنى أن يكون المرء فارسياً، عندما علّمهم أن يقارنوا آثار الفرس بآثار اليونان، وكان المرء قبل عهد أنكيتيل يقتصر في طلبه للمعلومات عن الماضي السحيق لكونه على البحث في أعمال عظماء الكتاب اللاتينيين واليونانيين واليهود والعرب، وكان الكتاب المقدس يعتبر صخرة فريدة أو حجراً نيزكياً نزل من السماء. كان أمام الناس عالم كامل في الأعمال المكتوبة، لكنه كان يندر أن يتصور أحد مدى اتساع تلك الأراضي الشاسعة المجهولة. وقد بدأ الإدراك مع ترجمة أنكيتيل للأفستا ووصل إلى ذُرّاً سامقة شاهقة بسبب استكشافه في آسيا الوسطى لللغات التي تكاثرت بعد بابل. وكانت المواد الدراسية في مدارسنا تقتصر حتى ذلك الحين على التراث اليوناني اللاتيني الضيق الخاص بعصر النهضة الأوروبية أو كان جانب كبير منه قد نقله الإسلام إلى أوروبا فأدخل أنكيتيل فيها رؤية للحضارات التي لا تخصي وتنتمي للزمن السحيق، ورؤية لآداب لا نهاية لها؛ إلى جانب السعى بأن الأقاليم الأوروبية المحدودة لم تكن وحدها البقاع التي تركت بصمتها في التاريخ^(٩٩).

وهكذا ولأول مرة اكتشفت أوروبا الشرق في الطامع المادى لنصوصه ولغاته وحضاراته. واكتسبت آسيا لأول مرة أيضاً بُعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً، دعم أساطير بعدها واتساعها الجغرافى. وكان من المحتوم أن تأتى في أعقاب هذا التوسع الثقافي الفجائي جهودٌ تقليص وتكثيف تحقق التوازن معه، وهكذا تلت جهود أنكيتيل الشرقية جهودٌ وليم جونز الذى يمثل ثانى المشروعين السابقين لنابليون، وهما المشروعان اللذان أشرت إليهما آنفاً. فإذا كان أنكيتيل قد فتح آفاقاً عريضة، فإن وليم جونز أغلقها، بوضع قواعد التحليل

والتصنيف والمقارنة. وقبل أن يرحل جونز إلى الهند فى عام ١٧٨٣ كان قد تَمَكَّن من اللغات العربية والعبرية والفارسية. وربما كانت تلك أدنى منجزاته، إذ كان أيضاً شاعراً، وفقهياً فى القانون، وبحراً فى علوم شتى، وضليعاً فى الدراسات اليونانية واللاتينية، وباحثاً لا يكل ولا يمل، تؤهله طاقاته للمقارنة بطاقات بنجامين فرانكلين وإدموند بيرك ووليم بت وصمويل جونسون. وعندما حان الوقت عيَّن فى "منصب مُشَرِّفٍ ومريح فى بلاد الهند" وما إن وصل إليها لتسلم منصبه فى شركة الهند الشرقية حتى بدأ برنامج دراسته الشخصية الذى انتهى به إلى جمع المادة الخاصة بالشرق، وفصلها عن غيرها، وإضفاء الألفة عليها حتى جعل الشرق مجسداً للدراسة الأوروبية. وأما عن عمله الشخصى الذى جعل عنوانه: "موضوعات البحث خلال إقامتى فى آسيا" فقد عدَّ فيه وبينَ موضوعات بحثه وهى "قوانين الهندوس والمسلمين، وشئون السياسة الحديثة فى هندوستان وجغرافيتها، وأفضل طريقة لحكم البنغال، وعلم الحساب والهندسة، وخليط من علوم أهل آسيا، والطب، والكيمياء، والجراحة، وشكل أجسام الهنود، والمنتجات الطبيعية للهند، والشعر، والبلاغة وشرائع الأخلاق فى آسيا، وموسيقى الأمم الشرقية، والمبادلات، والصناعة، والزراعة والتجارة فى الهند" وما إلى ذلك. وفى ١٧ أغسطس ١٧٨٧ كتب يتواضع إلى اللورد أولثورب يقول "طموحى أن أعرف الهند خيراً مما عرفها من قبل أى أوروبى". وفى هذا وجد بلفور فى عام ١٩١٠ أول إشارة بنى عليها زعمه بأنه الإنجليزى الذى يعرف الشرق معرفة أكبر وأفضل من معرفة أى فرد سواه.

كان جونز يعمل رسمياً بالقانون، وهو عمل له دلالة الرمزية لتاريخ الاستشراق. فقبل أن يصل جونز إلى الهند بسبعة أعوام كان وارين هيستنجز قد قرر أن يحكم الهنود وفقاً لقوانينهم، وهو مشروع ينبئ عن جهد وطموح أكبر مما يبدو للوهلة الأولى، إذ إن المدونة السنسكريتية للقوانين لم تكن متاحة للأغراض العملية إلا فى ترجمة فارسية ولم يكن بين الإنجليز من يجيد السنسكريتية إلى الحد الذى يَمَكِّنُه من الرجوع إلى النصوص الأصلية. وقام

أحد موظفى الشركة واسمه تشارلز ويلكنز يتعلم اللغة السنسكريتية أولاً حتى أجادها ثم بدأ يترجم "مجموعة المبادئ القانونية" المنسوبة إلى مانو، أول البشر فى الأساطير الهندية، وسرعان ما انضم إليه جونز ليساعده فى الترجمة (وكان ويلكنز بالمناسبة أول مترجم للحوارة الفلسفية الهندية بوجافد -جيتا، وتكتب بهاجافاد-جيتا) وفى يناير ١٧٨٤ دعا إلى عقد أول اجتماع للجمعية الآسيوية للبنغال، وهى التى كانت تمثل للهند ما تمثله الجمعية الملكية لآغلنرا. وباعتبار جونز أول رئيس للجمعية وباعتباره قاضياً كذلك، فقد اكتسب المعرفة الفعالة عن الشرق والشرقيين وهى التى جعلته فيما بعد المؤسس الذى لا نزاع عليه للاستشراق (بالتعبير الذى أطلقه عليه أ.ج. آربرى). كانت أهداف جونز أن يحكم ويتعلم ثم يقارن الشرق بالغرب، ومن المعتقد أنه حقق هذه الأهداف بنزعه التى لا تقاوم للتفتين والإخضاع التنوع الذى لا حد له فى الشرق إلى "موجز مكتمل" من القوانين والشخصيات والعادات والأعمال. وأشهر أقواله فى هذا الصدد يفصح عن مدى الصبغة المقارنة التى اكتسبها الاستشراق، حتى فى بداياته الفلسفية، أى إنه كان مسيحياً مقارناً هدفه الرئيسى إثبات أن اللغات الأوروبية مستمدة من مصدر شرقى بعد العهد به ولا ضرر فيه:

تميز اللغة السنسكريتية، مهما يكن قَدَمُها، ببنائها الرائع، فهى أشد إحكاماً من اليونانية، وأشد ثراء من اللاتينية، وتزيد فى دقتها الخلاصة عن أى منهما، ومع ذلك فالصلات التى تربطها بهما، سواء فى أصول الأفعال أو الأشكال النحوية، أقوى من أن ننسبها إلى المصادفة فحسب؛ بل إن هذه الصلات على درجة من القوة يستحيل معها على أى باحث فى فقه اللغة أن يدرس هذه اللغات الثلاث دون أن يعتقد أنها نبتت جميعاً من مصدر مشترك ما^(٦٠).

وكان عدد كبير من أوائل المستشرقين الأنجليز فى الهند مثل جونز من المتخصصين فى القانون، وكان عدد آخر منهم - وفى هذا ما فيه من طرافة -

من رجال الطب ذوى الميول التبشيرية القوية . وفى حدود ما نعرف، كانوا يسعون لتحقيق غرض ذى شقين، وهما البحث فى ”علوم وفنون آسيا، على أمل تيسير تحسين الأحوال هناك وكذلك تقدم المعرفة والارتقاء بالفنون فى الوطن“^(١١) - على نحو ما جاء فى تعريف الهدف الاستشرافى المشترك فى المجلد الصادر فى الذكرى المئوية لإنشاء الجمعية الآسيوية الملكية، التى أسسها هنرى توماس كولبروك عام ١٨٢٣ . كان المستشرقون المحترفون الأوائل من أمثال جونز يقتصرزون على محاولة تحقيق هدفين فى التعامل مع الشرقيين المحدثين، لكننا لا نستطيع اليوم أن نواخذهم على القيود المفروضة على إنسانيتهم من جراء وجودهم الغربى الرسمى فى الشرق، فلقد كانوا إما قضاء أو أطباء؛ بل إن إدجار كينيه، الذى كان يكتب بنبرات فلسفية أكثر منها واقعية، كان لديه وعى غامض بهذه العلاقة ’العلاجية‘ ، فقال فى كتابه عبقرية الأديان ”إن آسيا لديها الانبياء، وأوروبا لديها الأطباء“^(١٢) . كانت الدراسة الصحيحة للشرق تنطلق من الدراسة المثقنة للنصوص القديمة، ولا تبدأ إلا عند الانتهاء من ذلك فى تطبيق تلك النصوص على الشرق الحديث . ولما كان المستشرق الأوروبى يواجه الشيخوخة الظاهرة والعجز السياسى للشرقى الحديث، فقد وجد من واجبه إنقاذ قدر ما من الجلال الشرقى الكلاسيكى القديم الذى فُقد، بهدف ”تيسير تحسين الأحوال“ فى الشرق القائم حالياً . أما ما أخذه الأوروبى من الماضى الشرقى القديم فكان رؤية معينة (وآلاف الحقائق والتحف اليدوية الصنع) وكان وحده من يستطيع استعمالها فى أفضل الوجوه لها؛ كما أعطى للشرقى الحديث ”تيسيراً وتحسيناً للأحوال“ - وأيضاً ثمار ما حكم بأنه خير ما يفيد الشرق الحديث .

وكانت السمة المميزة لجميع المشروعات الاستشرافية قبل مشروع نابليون عدم إمكان فعل شىء يُذكر تمهيداً لنجاح المشروع قبل الشروع فى تنفيذه . فانتكيل وجونز، مثلاً، لم يتعلما ما فعلاه بشأن الشرق إلا بعد أن وصلا إلى الشرق . كانا يواجهان الشرق كله، إن صح هذا التعبير، ولم يتمكنّا إلا بعد فترة وبعد قدر كبير من الارتحال من تقلييل حجمه حتى يصبح منطقة أصغر .

ولكن نابليون لم يكن يقنع إلا بالاستيلاء على مصر كلها، وكانت استعداداته التحضيرية تنسم بضخامة لا تبارى ودقة لا تجارى. ومع ذلك فإن هذه الاستعدادات كانت قائمة على تخطيط مدروس بعناية، أو قل إنها كانت قائمة على 'نصوص' معينة، أو إنها كانت 'نصية' إن جاز لى استعمال هذا التعبير، وهذه الجوانب جديرة ببعض التحليل هنا: يبدو أن ذهن نابليون كانت تشغله ثلاثة أمور، قبل كل شيء، عند تجهيز نفسه أثناء وجوده فى إيطاليا عام ١٧٩٧ لخطوته الحربية التالية. الأول أنه - إلى جانب قوة المحلثرا التى كانت لا تزال تمثل تهديداً - كان يرى أن نجاحاته الحربية التى بلغت أوجها فى معاهدة كامبيو فورميو لم تترك له مكاناً يحقق فيه أمجاداً أخرى سوى الشرق. أضف إلى ذلك أن تاليران كان قد انتقد قبل وقت قصير "المزايا التى يمكن أن تكسب من المستعمرات الجديدة فى الظروف الحاضرة" وكانت هذه الفكرة إلى جانب الأمل الجذاب المتمثل فى إيذاء بريطانيا، تدفعه نحو الشرق. والأمر الثانى هو أن الشرق كان يجتذب نابليون منذ أيام مرافقته، فالمخطوطات التى كتبها فى صباه، على سبيل المثال، تتضمن ملخصاً للكتاب الذى ألفه مارينى بعنوان تاريخ العرب، ويتضح من كل كتاباته وأحاديثه أنه كان منغمساً، بتعبير جان تيرى، فى الذكريات والامجاد التى ارتبطت بالشرق فى عهد الاسكندر الأكبر بصفة عامة، وبمصر بصفة خاصة^(١٣). وهكذا فإن فكرة إعادة فتح مصر باعتباره الاسكندر الجديد طرحت نفسها عليه، إلى جانب فائدة أخرى وهى اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب المحلثرا. والأمر الثالث هو أن نابليون كان يرى أن مصر مشروع يُحتمل النجاح فيه، والسبب على وجه الدقة أنه كان يعرفها من الجوانب التكتيكية والاستراتيجية والتاريخية، ومن جانب آخر لا ينبغي بخص قدره وهو 'النصوص' - أى باعتبار مصر موضوعاً عرفه وقرأ عنه ما قرأ من كتابات الثقاة الأوروبيين القدماء والمعاصرين. والمقصود بهذا كله هو أن نابليون كان يعتبر مصر مشروعاً اكتسب طابع الحقيقة الواقعة فى ذهنه، ثم فى استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمى إلى مجال الأفكار والأساطير

المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. وهكذا أصبحت الخطط التي وضعها لمصر أول حالة تصادفنا في سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق ويُستفَع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة في تنفيذ مشروع استعماري، ففي اللحظة الحاسمة التي كان على المستشرق أن يقرر إن كان يضمّر الولاء والتعاطف مع الشرق أم مع الغرب الغازي، كان يختار الجانب الأخير، منذ عهد نابليون فصاعداً. أما الامبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا في الصورة التي رسمتها النصوص الكلاسيكية أولاً ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذلك، وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بديلاً مفيداً عن أى لقاء فعلياً مع الشرق الحقيقي.

وقيام نابليون بتجنيد عشرات "العلماء" في حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أى تفصيلات هنا، إذ كان يريد إعداد ما يشبه الأرشيف الحى للحملة في صورة الدراسات التي يضطلع بها وفي جميع الموضوعات، أعضاء المعهد المصرى الذى أنشأه. أما الأمر الذى قد يخفى على الكثيرين فهو مدى اعتماد نابليون السابق على الكتاب الذى كتبه الكونت دى فولنى، وهو رحالة فرنسى ظهر كتابه رحلة في مصر وفي سوريا في مجلدين عام ١٧٨٧، وباستثناء المقدمة الشخصية القصيرة التى يخبر فيها القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (ميراثه) مكّنه من القيام بالرحلة في عام ١٧٨٣، فإن كتاب فولنى المذكور يعتبر وثيقة غير شخصية بصورة تكاد تكون مرهقة. والواضح أن فولنى كان يعتبر نفسه عالماً وأن عمله ينحصر دائماً في تسجيل "حالة" ما يشاهده. ويصل كتاب الرحلة إلى ذروته في المجلد الثانى عندما يصف الإسلام كدين من الأديان^(١) وكانت آراء فولنى معادية - بصورة لا تقبل النقض - للإسلام، باعتباره ديناً ونظاماً للمؤسسات السياسية، ومع ذلك فقد وجد نابليون أن لهذا الكتاب، وكتاب فولنى الآخر تأملات في الحرب الجارية مع الأتراك (١٧٨٨) أهمية خاصة، فلقد كان فولنى، على أية حال، فرنسياً شديد الحذر، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين اللذين جاءا بعده برع قرن - يرى أن الطموح الاستعماري الفرنسي من المحتمل أن يتحقق في

الشرق الأدنى. وقد استفاد نابليون من تعديد فلولي للعقبات التي تواجهها أى حملة عسكرية فرنسية فى الشرق، وترتيب هذه العقبات فى سلسلة متصاعدة وفق درجة صعوبتها.

ويشير نابليون بصراحة إلى فلولي فى تأملاته فى الحملة الفرنسية على مصر، الواردة فى كتابه **الحملة على مصر وسوريا ١٧٩٨-١٧٩٩**، وهو الكتاب الذى أملاه على الجنرال برتراند أثناء وجوده بمنفى فى سانت هيلينا، فقال إن فلولي كان يعتقد بوجود ثلاثة حواجز أمام الهيمنة الفرنسية على الشرق، وأن على أى قوة عسكرية فرنسية أن تخوض، من ثم، ثلاث حروب: الأولى ضد المجلترا، والثانية ضد الباب العالى العثمانى، والثالثة - وهى أصعبها - ضد المسلمين^(١٥). وكان التقييم الذى وضعه فلولي يتسم بالحصافة ويصعب نقضه، إذ اتضح لنابليون، كما يتضح لكل من يقرأ فلولي أن كتابه - **الرحلة والتأملات** - كانا يمثلان نصين فعالين يستطيع أى أوروبى يريد الفوز فى الشرق أن يستعملهما. ويتعبير آخر كان عمل فلولي يمثل كتاباً إرشادياً أو دليلاً قادراً على تخفيف الإحساس بالصدمة الإنسانية، وهو ما قد يتعرض له الأوروبى الذى يخبر الشرق خبرة مباشرة. ويبدو أن أطروحة فلولي كانت تقول: اقرأ الكتابين، وبدلاً من أن يصيبك الشرق بالحيرة والارتباك، سوف تخضع الشرق لك.

وطبق نابليون إرشادات فلولي تطبيقاً دقيقاً، وإن كان ذلك بأسلوب المكر الذى كان يتميز به. فمنذ اللحظة الأولى التى ظهر فيها الجيش الفرنسى على الأفق المصرى، بذل بونايرت قصارى جهده لإقناع المسلمين بقوله "إننا نحن المسلمون الحقيقيون"، على نحو ما جاء فى الإعلان الذى وزعه يوم ٢ يوليو ١٧٩٨ على أهالى الاسكندرية^(١٦). وكان نابليون يصحب معه فريقاً من المستشرقين (ويجلس على متن سفينة القيادة التى أسماها "أوريان" أى الشرق) وقد استغل عداء المصريين للمماليك وجاذبية الفكرة الثورية التى تدعو لتساوى الفرص المتاحة للجميع فى خوض حرب تبدو "حميدة" وانتقائية بصورة فريدة ضد الإسلام. وكان أكثر ما راع المؤرخ العربى الأول للحملة الفرنسية، الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، استعانة نابليون بالعلماء فى

‘إدارة’ اتصالاته مع الأهالي - هذا إلى جانب تأثير مراقبته عن كُتب المؤسسة فكرية أوروبية حديثة^(١٧). وحاول نابليون في كل مكان أن يثبت أنه يحارب في سبيل الإسلام، وكان كل ما يقوله يترجم إلى الأسلوب العربي القرآني، مثلما كانت القيادة تحت الجيش الفرنسي أن يتذكر الحساسية الإسلامية في جميع الأوقات. (ولك أن تقارن في هذا الصدد الخطوات التكتيكية التي لجأ إليها نابليون في مصر بالخطوات التي جاءت في وثيقة الشروط التي كتبت بالإسبانية عام ١٥١٣، حتى يقرأها الإسبانيون على اليهود بصوت عال والتي تقول ”سوف نأسركم ونأسر زوجاتكم وأطفالكم ونجعلهم عبيداً، وبهذه الصفة سوف نبيعهم ونتصرف فيهم وفقاً لأمر صاحبي السمو أملك وملكة إسبانيا؛ وسوف نستولى على بضائعكم، وسوف نوقع بكم أقصى ما نستطيعه من أذى وضرر، كشأننا في معاملة الأتباع العاصين“ إلخ إلخ^(١٨)). وعندما اتضح لنابليون أن قواته أصغر من أن تفرض نفسها على المصريين، حاول أن يجعل الأئمة والقضاة والمفتين والعلماء المحليين يفسرون القرآن لصالح الجيش الفرنسي. ومن ثم دعا إلى مقرر إقامته العلماء الستين الذين كانوا يتولون التدريس في الأزهر وأنعم عليهم بمراتب التكريم العسكرية الكاملة، ثم داهنهم نابليون بالإعراب عن إعجابه بالإسلام وبمحمد ﷺ، وتبجيله الواضح للقرآن، وكان فيما يبدو يعرفه خير المعرفة. ونجح في ذلك، وسرعان ما بدأ أن سكان القاهرة قد فقدوا ارتيابهم بالمحتلين^(١٩). وبعدها أصدر نابليون تعليمات صارمة لثابته كليبر بأن يدير مصر دائماً، بعد رحيله، من خلال المستشرقين والزعماء الدينيين الإسلاميين الذين يستطيع المستشرقون استمالتهم، أما أي منهج سياسي آخر فهو باهظ التكاليف وبالغ الحمق^(٢٠). وكان هوجو يظن أنه نجح في تصوير ما اتسمت به حملة نابليون على الشرق من مجد ‘لبق’ في قصيدته التي أسماها ”إليه“

على ضفاف النيل وجدته مرة أخرى

وقد أضاءت مصر بأنوار فجره

وفي الشرق يسطع نجم سلطانه

متنصر متحمس يتفجر بالمنجزات

عجيب أذهل أرض العجائب

أمير حكيم صغير يجله الشيوخ الكبار

والشعب يخشى أسلحته غير المسبوقه

فبدا في رفعته لعيون القبائل الذاهلة

كأنه محمد أتى من الغرب^(٧١).

ومثل هذا النصر لابد أن يكون قد اكتمل الإعداد له قبل القيام بالحملة العسكرية، وربما كان ذلك الإعداد يقتصر على شخص لا يتمتع بخبرة سابقة بالشرق، فيما عدا ما قالته الكتب وما قاله العلماء له. وفكرة اصطحاب أكاديمية كاملة تمثل جانباً مهماً من جوانب هذا الموقف "النصبي" تجاه الشرق. كما دعمت هذا الموقف المراسيم الثورية المحددة (خصوصاً المرسوم الصادر في ٣٠ مارس ١٧٩٣ بإنشاء "المدرسة العامة" في المكتبة القومية لتعليم اللغات العربية والتركية والفارسية)^(٧٢) والتي كانت ذات هدف عقلائي يتمثل في إزالة الغموض وإرساء أسس المعارف مهما تكن عويصة. وهكذا فإن الكثير من المترجمين المستشرقين المصاحبين لنابليون كانوا من تلاميذ سيلفستر دى ساسى، وهو الذى كان، اعتباراً من يونيو ١٧٩٦، أول مُعلِّم للغة العربية بل المُعلِّم الوحيد في المدرسة العامة للغات الشرقية. وقد أصبح ساسى فيما بعد مُعلِّماً لجميع كبار المستشرقين تقريباً في أوروبا، وظل تلاميذه يسودون الساحة مدة تقرب من ثلاثة أرباع القرن. وكانت للكثير منهم فائدته السياسية، على نحو ما أفاد العديد منهم نابليون في مصر.

ولكن المعاملات مع المسلمين لم تكن تمثل إلا جانباً واحداً من جوانب مشروع نابليون للسيطرة على مصر. أما الجانب الآخر فكان تحقيق الانفتاح الكامل لمصر، أى تمكين الدارسين الأوروبيين من دراستها دون أية عوائق. وهكذا فبعد أن كانت أرض الغموض، وبعد أن كانت جزءاً من الشرق الذى لا يُعرف إلا من خلال النقل عن سبق لهم زيارتها، أو نقلاً عن الباحثين

والفانحين، أصبحت مجالاً للدراسة العلمية الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف "النصية" والقائمة على الخطط المرسومة، وكان 'المعهد' الذى أنشأه نابليون بما به من فرق علماء الكيمياء والتاريخ، والبيولوجيا، والآثار، والجراحة، والمتخصصين فى الدراسات القديمة، يمثل 'الفرقة العلمية' من فرق الجيش. وكان عمله يتسم بطابع هجومى لا يقل عن طابع الجيش، ألا وهو ترجمة مصر إلى اللغة الفرنسية الحديثة، وكان عمل نابليون يختلف عن الكتاب الذى وضعه الأب لوماسكرييه عام ١٧٣٥ بعنوان وصف مصر فى أنه عمل عالمى، فمن أولى لحظات الاحتلال تقريباً حرص نابليون على أن يبدأ المعهد اجتماعاته وتجاريه - أو بلغة العصر الحاضر مهمته لتقصى الحقائق. وكان أهم شيء تسجيل كل ما يقال وما يشاهد وما يُدرس، وقد اكتمل التسجيل حقاً فى هذا العمل الجماعى العظيم الذى يمثل استيلاء بلد على بلد آخر، وهو كتاب وصف مصر الذى نشر فى ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً فى الفترة من ١٨٠٩ إلى ١٨٢٨^(٧٣).

ولا يقتصر الطابع الفريد لكتاب وصف مصر على حجمه الهائل، أو حتى على ذكاء المشاركين فيه، ولكنه يتجلى أيضاً فى موقفه من الموضوع المعالج، وهذا الموقف هو الذى يُكسب الكتاب أهمية كبيرة فى دراسة المشروعات الاستشرافية الحديثة. والصفحات القليلة الأولى من التصدير التاريخى الذى كتبه جان-بابتيست-جوزيف فورييه، أمين المعهد، توضح أن الباحثين كانوا فى "تناولهم" لمصر يجاهدون أيضاً لمعالجة مادة ذات دلالة ثقافية وجغرافية وتاريخية صافية. فلقد كانت مصر مركز الاتصال فى العلاقات ما بين إفريقيا وآسيا، وما بين أوروبا والشرق، وما بين ما يوجد فى الذاكرة وفى الواقع الراهن:

لما كانت مصر تقع بين إفريقيا وآسيا وتمتعت ببسر الاتصال مع أوروبا، فإنها تشغل المركز فى قلب القارة القديمة. وهذه البلد لا تقدم إلا ذكريات عظيمة، فهى وطن الفنون، وهى

تحفظ آثاراً لا تحصى، ومعابدها الرئيسية والقصور التي كان ملوكها يقيمون فيها ما زالت قائمة، حتى وإن كانت أحدث مبانيتها العريقة قد بُنيت قبل اندلاع حرب طروادة. وقد ذهب كل من هوميروس، ولوكورجوس، وصولون، وفيثاغورث وأفلاطون إلى مصر لدراسة العلوم والدين والقوانين، وأسس الإسكندر مدينة تزهو بتراتها في مصر، وكانت تتمتع بالسيادة التجارية زمنًا طويلًا وشهدت يومى، ويوليوس قيصر، ومارك أنطوني، وأغسطس قيصر وهم يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم برمتة. ومن اللائق إذن لذلك البلد أن يجتذب اهتمام مشاهير الأمراء الذين يتحكمون في مصائر الأمم.

لم يكتب لأمة ما أن تجتمع لها قوة جبارة، سواء كان ذلك في الغرب أو في آسيا دون أن تدفع هذه القوة تلك الأمة إلى الانحياز إلى مصر، وذلك ما كان يعتبر إلى حد ما قدرها الطبيعي.

أى إنه لما كانت مصر 'مشبعة' بالمعنى في مجالات الفنون والعلوم والحكم، كان عليها أن تقوم بدور المسرح الذى تقع فيه أحداث ذات أهمية عالمية تاريخية. واستيلاء دولة حديثة على مصر إذن من شأنه تمكين تلك الدولة من إظهار قوتها و'تبرير' التاريخ؛ أما مصير مصر، فمن الأفضل إلحاقها بأوروبا، أضف إلى ذلك أن هذه الدولة سوف تدخل تاريخًا حددت العنصر المشترك فيه شخصيات عظمى في مصاف هوميروس والإسكندر وقيصر وأفلاطون وصولون وفيثاغورث، وهم الذين شرف الشرق بحضورهم إليه. وباختصار كان الشرق يوجد باعتباره مجموعة من القيم المنسوبة لا إلى حقائق واقع الحديث بل إلى سلسلة من الروابط التي بولغ في قيمتها مع ماضي أوروبي سحيق. وهذا مثال خالص للموقف القائم على النصوص والتخطيط المرسوم، والذي أشرت إليه فيما سبق.

ويستمر فورييه فى الحديث بنبرات ماثلة لما يربو على مائة صفحة (وتبلغ مساحة كل صفحة، بالمنااسبة، متراً مربعاً، كأنما كان يرى أن المشروع ومساحة الصفحة يشتركان فى نطاقهما الواسع). لكنه يشعر بأن عليه أن يبرر - من بين أحداث الماضى التى لم تحسم - حملة نابليون باعتبارها فعلاً كان ينبغى القيام به فى ذلك الوقت. وهو لا يتخلى قط عن المنظور الدرامى، فهو وإع بجمهوره الأوروبى وبالشخصيات الشرقية التى يتلاعب بها، فيقول:

ونحن نتذكر الانطباع الذى أحدثته فى أوروبا كلها الأنباء المذهلة عن وجود الفرنسيين فى الشرق... لقد جرى تدبير هذا المشروع العظيم فى صمت، واكتمل إعداداه بهمة ونشاط وبدرجة من السرية خدعت العيون اليقظة والقلقة لأعدائنا؛ ولم يعرفوا بوقوعه إلا فى تلك اللحظة التى تحقق له فيها النجاح فى التخطيط والتدبير والتنفيذ...

ويضيف قائلاً إن هذه 'الخطة المسرحية' كانت لها مزاياها بالنسبة للشرق أيضاً:

إن هذا البلد الذى نشر معارفه إلى عدد كبير من الأمم غارق اليوم فى لجة الهمجية.

ولم يكن يتسنى لغير بطل من الأبطال أن يجمع هذه العوامل معاً وهذا هو ما يصفه فورييه قائلاً:

كان نابليون يقدر مدى تأثير هذا الحادث فى العلاقات ما بين أوروبا والشرق وإفريقيا، وفى الملاحه فى البحر المتوسط، وفى مصير آسيا... وأراد نابليون أن يقدم إلى الشرق نموذجاً أوروبياً نافعا، وأخيراً أن يزيد حياة سكانه هناءً وسروراً، وأن يقدم لهم أيضاً جميع مزايا حضارة بلغت الكمال. وكان من المحال تحقيق ذلك لولا الاستعانة المستمرة فى المشروع بالفنون والعلوم^(٧٥).

كانت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في كتاب وصف مصر متعددة: إعادة المنطقة التي سقطت في هوة الهمجية إلى ما كانت عليه من عظمة في الماضي؛ وتعليم الشرق (لمصلحته) طرائق الغرب الحديث؛ واعتبار القوة العسكرية مسألة ثانوية أو التهوين من شأنها في سبيل تخصيص مشروع المعرفة المجيدة المكتسبة من خلال السيطرة السياسية على الشرق؛ و'صياغة' الشرق بمعنى إضفاء شكل معين عليه، وهوية، وتعريف مسخدم، مع الاعتراف الكامل بالموقع الذي يشغله في الذاكرة، وأهميته للاستراتيجية الامبريالية، ودوره "الطبيعي" باعتباره ملحقاً أو تابعاً لأوروبا؛ وتشريف كل معرفة تُكتسب أثناء الاحتلال الاستعماري بتسميتها "مساهمة في العلم الحديث" في حين أنه لم يستشر أحد أهل البلاد ولم يعاملهم أحد إلا باعتبارهم ذرائع 'لكتابة نص' لا فائدة لهم فيه؛ وأن يشعر الأوروبي بأنه يتحكم، وقسماً يشاء تقريباً، في تاريخ الشرق وزمنه وجغرافيته؛ وإنشاء مجالات تخصص جديدة؛ وتأسيس مباحث علمية جديدة؛ وتقسيم وتوزيع وتخطيط وتصنيف وتبويب وتسجيل كل ما تشاهده العين (وما يخفى عنها)؛ وتحويل كل 'تفصيل' يدركه المرء إلى 'تعميم'، وكل تعميم إلى قانون ثابت عن طبيعة الشرق، أو مزاجه، أو عقلية، أو عاداته أو نمطه؛ وقبل ذلك كله تحويل الواقع الحى إلى مادة 'نصّية' حتى يمتلك المرء (أو يظن أنه يمتلك) الواقع لأنه لا شيء في الشرق يستطيع، فيما يبدو، أن يقاوم سلطانه. كانت هذه، كما قلت ملامح آفاق الاستشراق التي تحققت بصورة كاملة في وصف مصر، ذلك الوصف الذى قواه وعززه ابتلاع نابليون ابتلاعاً استشراقياً كاملاً لمصر، مستعيناً بوسائل المعرفة الغربية والقوة الغربية. وهكذا ينهى فورييه مقدمته بأن يعلن أن التاريخ سوف يذكر كيف "كانت مصر مسرح مجده إى مجد نابليون" وتقى من النسيان جميع ظروف هذا الحادث الفذ"^(٧٦).

وهكذا فإن وصف مصر يحل محل التاريخ المصرى أو الشرقى باعتباره تاريخاً يتمتع بتماسكه وهويته ومعناه. بل إن التاريخ المسجل فى هذا الكتاب يحتصّب مكان التاريخ المصرى أو الشرقى، ما دام التاريخ المسجل يحدد نَسَبَه

تحديداً صريحاً ومباشراً باعتباره تاريخ العالم، وهذا تلمظ في التعبير أو كناية عن التاريخ الأوروبي. وإنفاذ حادثة من النسيان يعادل في ذهن المستشرق تحويل الشرق إلى مسرح للصور التي يرى أنها تمثل الشرق: وهذا هو نفسه تقريباً ما يقوله فوريسيه. أضف إلى ذلك أن مجرد القدرة على وصف الشرق من زاوية غربية حديثة تنهض بالشرق من ظُلُمته الصامتة التي كان يقع فيها مهملًا (باستثناء الهمسات المبشرة لإحساسه بماضيه إحساساً شاسعاً وإن كان غير ذي شكل محدد) إلى أضواء العلم الأوروبي الحديث. وعلى هذا المسرح يظهر هذا الشرق الجديد ليؤكد قوانين التخصص في عالم الحيوان التي وضعها بيغون^(٧٧) - وسوف نجد المثال عليه في الأطروحات البيولوجية التي يقدمها جيفروا سانت-هيلير في كتاب وصف مصر - أو ليضرب مثلاً "على التناقض الصارخ مع عادات الأمم الأوروبية"^(٧٨) حيث تؤكد "المتع والملاذات الغربية" للشرقيين مدى اتزان وعقلانية السعادات الغربية، أو، إذا ضربنا مثلاً آخر "للاتنفاع" بالشرق في هذا الصدد، ذلك البحث في الخصائص الفسيولوجية الشرقية التي مكنت القدماء من النجاح في تخنيط الجثث، ومحاولة إيجاد مثل لها، أو خصائص معادلة لها في الأجسام الأوروبية، حتى يمكن الاحتفاظ بأجسام الفرسان الذين يسقطون في ساحة الشرف كأثار تكتسى شكل الأحياء تخليداً لحملة نابليون الشرقية العظيمة^(٧٩).

ولكن الفشل العسكري الذي مُنيَ به احتلال نابليون لمصر لم يقض على خصب الخطة الشاملة التي كان الاحتلال قد وضعها لساير بلاد الشرق. وأقول دون أدنى مبالغة إن الاحتلال قد خرجت من رحمة الخبرة الحديثة بالشرق برمتها، بحيث أصبحت صورة الشرق قائمة على التفسير الذي يدور في الفلك الفكري الذي أنشأه نابليون في مصر، وكانت عوامل السيطرة والنشر فيه تتضمن 'المعهد' و'وصف مصر'. وكانت الفكرة، على نحو ما وصفها شارل-رو، تلخص في أن مصر "إذا عاد لها ازدهارها، وأحياتها من جديد إدارة حكيمة متنورة.. سوف تشع أضواء التحضر على جميع جيرانها الشرقيين"^(٨٠). صحيح أن الدول الأوروبية الأخرى سوف تسعى للتنافس في تنفيذ هذه المهمة، ولن تفوق إنجلترا دولة أخرى في هذا الصدد، ولكن

الذى سوف يحدث ويظل يمثل ميراثاً مستمراً للبعثة الغربية المشتركة للشرق - على الرغم من المشاجرات بين الدول الأوروبية، أو المنافسة غير الشريفة أو الحرب السافرة - سيكون إنشاء مشروعات جديدة، وتكوين رؤى جديدة، وجهوداً إنتاجية جديدة تقيم الروابط بين أجزاء أخرى من الشرق القديم وبين روح الفتح الأوروبي. وهكذا فقد تغيرت لغة الاستشراق نفسها بعد نابليون تغيراً جذرياً. وارتقت 'واقعتها الوصفية' فلم تعد مجرد أسلوب للتمثيل والتصوير بل أصبحت لغة خاصة، بل وسيلة للخلق والإبداع. فإلى جانب إعادة بناء 'اللغات الأم' - وهو الاسم الذى أطلقه أنطوان فَبَر دوليفيه على اللغات الشرقية باعتبارها المصادر الكامنة المنسية للغات الأوروبية 'الشعبية' الحديثة - أعيد بناء الشرق، وأعيد تركيبه، وأحكمت صناعته، وهكذا ولدته جهود المستشرقين. وأصبح كتاب وصف مصر النمط الرئيسى الذى اتبعته جميع الجهود التى بُدِئت بعده من أجل تقريب الشرق إلى أوروبا، ومن أجل استيعابه استيعاباً كاملاً فى مرحلة لاحقة، وكذلك - وهو ما يتسم بأهمية كبرى - إلغاء غرابته أو على الأقل تخفيض وتقليل غرابته، وكذلك عداه فيما يتعلق بالإسلام. فاعتباراً من هذه اللحظة سوف يظهر الشرق الإسلامى باعتباره 'مقولة' تدل على سلطان المستشرقين لا على أفراد الشعوب الإسلامية باعتبارهم بشراً، ولا على تاريخهم باعتباره تاريخاً.

وهكذا أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من الأطفال، وهى النصوص التى تمتد من كتابات شاتوبريان - الرحلة - إلى لامارتين - رحلة فى الشرق - وفلووير - سلايمو - كما نجد فى إطار هذه التقاليد نفسها كتاب إدوارد لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم وكتاب ريتشارد بيرتون رواية شخصية للحج إلى المدينة ومكة. ولا يقتصر ما يربط بينها على الخلفية المشتركة فى الأساطير والخبرة الشرقية، بل يجمعها كذلك اعتمادها المدروس على الشرق باعتباره الرحم الذى خرجت جميعاً منه. وقد يكون من المفارقات أن يتضح أن هذه الأعمال الإبداعية لا تزيد عن صور زائفة تغطية الأسلوب إلى حد بعيد، أو محاكاة بالغة التكلف للشكل الذى كانوا يتخيلونه للواقع الحى فى

الشرق، ولكن ذلك لا يتفصص على الإطلاق من قوة التصور الخيالي (الإبداعي) فيها، ولا من قوة السيادة الأوروبية على الشرق، وكانت النماذج الأولى لها - على الترتيب - كاليوسترو، الذى أجاد 'تمثيل' شخصية الشرق، ونابليون، أول فاتح فى العصر الحديث للشرق.

ولكن ثمار حملة نابليون لم تقتصر على الأعمال الفنية أو النَّصِيَّة، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمى الذى كان بالقطع أشد تأثيراً ونفوذاً، وكان المثال الرئيسى له كتاب إرنست رينان *منهج مقارن وتاريخ عام للغات السامية* الذى أكمله فى عام ١٨٤٨ حتى يتقدم به لجائزة فولتى - وهو ما يناسبه تماماً - والمشروع الجغرافى السياسى، الذى كان مثالا الساطعان هما قناة السويس التى اقترنت باسم فردينان دى ليسبس، واحتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢، ولم يكن الفرق بين المشروعين ينحصر فى مدى اتساع النطاق، وهو واضح، بل يتضمن أيضاً نوع العقيدة الاستشراقية: فأما رينان فكان يعتقد صادقاً أنه قد أعاد فى عمله خلق الشرق، بالصورة الأصلية التى كان عليها، وأما دى ليسبس فكان دائماً ما يشعر ببعض الرهبة من *جِدَّة* 'الكيان' الذى أطلقه مشروعه من الشرق القديم، وكان هذا الإحساس بالجِدَّة يصل إلى كل فرد يرى أن افتتاح القناة عام ١٨٦٩ حدثٌ غير عادى. وكان حماس توماس كوك استمراراً لحماس دى ليسبس، على نحو ما يظهر فى العدد الصادر يوم أول يوليو ١٨٦٩ من مجلة *إعلانات السياحة والرحلات*:

فى السابع عشر من شهر نوفمبر، سوف يُحتفل بنجاح أعظم عملٍ هندسى فى القرن الحالى، بإقامة حفل افتتاح وتكريم، يحضره ممثل خاص عن كل أسرة ملكية أوروبية تقريباً. وسوف تكون مناسبة فذة حقاً. لقد كان شق مجرى مائى يصل بين أوروبا والشرق فكرةً شغلت الناس على مر القرون، وشغلت على التوالي أذهان اليونان والرومان والسكسونيين والفرنسيين، لكن لم يحدث حتى السنوات القليلة الماضية أن بدأت الحضارة الحديثة فى الشروع جادةً فى محاكاة جهود القداماء

الذين أنشأوا منذ قرون كثيرة قناة بين البحرين، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم... إن كل ما يرتبط بالأشغال العامة الحديثة يتسم بنطاقه الهائل، ومن يقرأ الكتيب الصغير الذى يصف هذا العمل، والذى خطه قلم حامل وسام فارس القديس ستويس، سوف يتبهر انهياراً شديداً بعقيرة العقل المدبر العظيم - عقل السيد فردينان دى ليسبس - إذ بفضل مثابرته، وجرأته الهائلة، وبعد نظره تحول حلم العصور الخوالى أخيراً إلى حقيقة واقعة ملموسة... وهو مشروع زيادة التقارب بين بلدان الغرب والشرق، وبذلك تتوحد حضارات الحقب المختلفة^(٨١).

الجمع بين الأفكار القديمة والمناهج الحديثة، والربط بين الثقافات التى كانت علاقتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، وفرض قوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية فرضاً حقيقياً على كيانين كانا مستقرين ومنقسمين جغرافياً فيما مضى، هما الشرق والغرب: هذا هو ما يراه كوك، وهو ما يعلن عنه دى ليسبس فى مذكراته، وخطبه، وكتيباته الوصفية، ورسائله.

كانت بداية فردينان تبشر بالخير من زاوية نسبه. كان أبوه - ماتيو دى ليسبس - قد جاء إلى مصر مع نابليون ومكث فيها (باعتباره "مثلاً غير رسمى لفرنسا"، حسبما يقول مارلو^(٨٢)) أربع سنوات بعد جلاء الفرنسيين عنها عام ١٨٠١. ويشير فردينان فى كتاباته الأخيرة إلى اهتمام نابليون الشخصى بحفر قناة، ولكنه لم يكن يظن أن ذلك هدف يقبل التحقيق قط، بسبب خطأ المعلومات التى قدمها له الخبراء. وقد تأثر دى ليسبس بما قرأه وعلمه عن التاريخ المتقطع لمشروعات القناة، وكانت من بينها مشروعات فرنسية دعا إليها ريشيليو وأتباع سان سيمون، ومن ثم عاد إلى مصر فى عام ١٨٥٤ حيث بدأ العمل الذى كُتب له أن يكتمل بعد خمس عشرة سنة. ولم يكن دى ليسبس يتمتع بخلفية هندسية حقيقية، ولكن إيمانه العميق بقدرته "شبه الربانية" على البناء وبث الحركة والإبداع مكّنه من مواصلة الجهد، ولما

كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية قد كفلت له المؤازرة من جانب المصريين والأوروبيين، فقد اكتسب المعرفة اللازمة، فيما يبدو، لاستكمال كل عمل يشرع فيه. وربما وجد فائدةً أكبر بما تعلمه من وضع من يُحتمل أن يشاركه ويساهموا في مشروعه على مسرح التاريخ العالمي وأن يجعلهم يدركون المعنى الحقيقي لمشروعه الذي كان يصفه بأنه "فكرته الأخلاقية"، فقال لهم في عام ١٨٦٠ "لكم أن تصوروا الخدمات الجليلة التي لا بد أن يعود بها التقارب بين الغرب والشرق على الحضارة وعلى زيادة الثراء العام. إن العالم ينتظر منكم تقدماً عظيماً وأنتم تريدون الاستجابة لما ينتظره العالم"^(٨٣) ووفقاً لأمثال هذه الأفكار كان اسم الشركة الاستثمارية التي كونها دي ليسبس عام ١٨٥٨ اسماً حافلاً بالدلالات وتتجلى فيه الخطط العظمى التي كان يعتز بها ألا وهو "الشركة العالمية". وفي عام ١٨٦٢ أعلنت الأكاديمية الفرنسية عن جائزة لأفضل ملحمة شعرية عن القناة، وفاز بها بورنييه الذي كتب المبالغات التالية والتي لا يتناقض أى منها مع تصوير دي ليسبس لما كان بصده:

هلموا إلى العمل! أيها العمال يا من أرسلتهم أمنا فرنسا

فلتشقوا من أجل هذا العالم هذا الطريق الجديد!

إن آباءكم الأبطال قد جاءوا حتى تلك البقعة؛

فلتصمدوا كالصناديد،

إنكم تقاتلون مثلهم عند سفح الأهرام

ومن علياتها تتملأكم أنتم أيضاً سنواتها الأربعة آلاف!

أجل! إن جهدكم من أجل خدمة العالم! من أجل آسيا وأوروبا،

من أجل الأصقاع النائية التي يغلفها الليل،

من أجل الصينى الوثنى والهندي شبه العارى،

من أجل الشعوب التي تنعم بالسعادة والحرية وتتحدى

بالقيم الإنسانية والشجاعة،

من أجل الشعوب الشقية والأقوام المستعبدة،
من أجل من لا يزالون يجهلون المسيح^(٨٤).

كان دى ليسبس يبدى ذروة ما لديه من الفصاحة وسعة الحيلة حين يُطلب منه تبرير ما سوف تتطلبه القناة من تكاليف باهظة فى المال والرجال: إذ كانت لديه القدرة على تقديم فيض من الإحصائيات التى تبهر الأذن، ويستطيع الاستشهاد بالمؤرخ هيرودوت بالطلاقة التى يستشهد بها بالإحصائيات البحرية. وقد استشهد فيما كتبه فى مذكراته عام ١٨٦٤ بالملاحظة التى أبداهها كاسيمير لوكونت، معرباً عن موافقته عليها، من أن الحياة الغربية الأطوار من شأنها تنمية "أصالة إبداعية" كبيرة فى الفرد، وأن هذه الأصالة تؤدى إلى منجزات عظمى وفذة^(٨٥). وكانت هذه المنجزات تبرر نفسها بنفسها، ولقد أدت القناة، على الرغم من حالات الإخفاق التى مرت بها فى الأزمان السحيقة، وتكاليفها الباهظة، وطموحاتها المذهلة، إلى تغيير أسلوب معاملة أوروبا للشرق، ومن ثم فقد كانت جديرة بالجهد المبدول فيها. كانت مشروعاً نجح نجاحاً فريداً فى التغلب على اعتراضات الذين استشيروا بشأنها، وفى تحسين أحوال الشرق بصفة عامة، واستطاعت تحقيق ما لم يكن باستطاعة المصرى الحاذق، والصينى الغدار، والهندي شبه العارى، أن يحققه لنفسه أبداً.

وكانت مراسم الاحتفال بافتتاح القناة فى نوفمبر ١٨٦٩ مناسبة جسدت أفكار دى ليسبس تجسيدا كاملاً، مثلما كانت تجسدها قصة مكائد ديلسبس بأسرها. وظلت خطبته ورسائله وكتيباته حافلة، على امتداد سنوات طويلة بالمفردات المسرحية المفعمة بالطاقة والحسوية، إذ نراه يتحدث عن نفسه (مستعملاً ضمير المتكلم الجمع دائماً) قائلاً إننا فى سعينا للنجاح أنشأنا وتصرفنا وأنجزنا وعملنا وأدركنا وثابروا وتقدمنا؛ وكان يكرر فى مناسبات كثيرة قوله إننا لم نجد شيئاً قادراً على إيقافنا، ولم نجد ما يعتبر مستحيلاً، ولم يكن يهمنى فى النهاية شئ سوى تحقيق "النتيجة النهائية والغاية

العظمى“ وهى التى فكر فيها وحددها ونفذها آخر الامر . وعندما جاء دور مبعوث البابا إلى مراسم الاحتفال للحدث يوم ١٦ نوفمبر إلى حشد الشخصيات الرفيعة، حاول فى حديثه محاولة مستميتة أن يرقى إلى مستوى الشهيد الفكرى والإبداعى الذى تجسده قناة دى لىسبس:

لا جناح علينا إن قلنا وأعدنا إن اللحظة التى دقت ساعتها ليست من أجل لحظات هذا القرن فحسب، بل هى أيضاً من أعظم وأخطر اللحظات التى مرت بالإنسانية منذ أن كان لها تاريخ. هذه البقعة التى تتلاقى فيها إفريقيا وآسيا الآن وبلا عودة إلى الوراء. هذا العيد العظيم للإنسانية، هذا الضرب العالمى المهيّب للمساعدة، جميع أجناس الأرض، جميع الرايات والبيارق، جميع السفن، الكل يتبختر على الماء تحت صفحة السماء المشرقة المترامية، الصليب المنتصب الذى يبادره بالإجلال كل عابر لطريقه، ما أكثر العجائب، ما أكثر المتناقضات المذهلة، ما أكثر الأحلام المشهورة الخيالية التى تحولت إلى واقع حقيقى! ووسط هذا الجمع من الجهازة، ما أكثر المواضيع الجديرة بالتأمل لمن يتدبر، ما أكثر الأفراح فى هذه اللحظة وكم من آمال عظيمة تظالعنا فى ظل آفاق المستقبل!...

إن طرفى الكرة الأرضية يشقاران، وبهذا التقارب يتعارفان، وفى ظل هذا التعارف تهتز طرئاً أجساد سائر البشر، أبناء روح واحد وإله واحد، من واقع إحساس بالتأخى الإنسانى بينهم! أيها الغرب! أيها الشرق، تقاربا، تبادلنا النظر، تعارفا، تبادلنا التحية! تعانقا!

لكن المتأمل يرى وراء هذه الظاهرة المادية آفاقاً أرحب من المساحات القابلة للقياس، آفاقاً دون حدود تتحرك فى ساحتها أسمى الأقدار، أعظم الفتوحات، أخلد معتقدات البشرية...

فلتخفق أنفاسك المقدسة يا إلهي على صفحة هذه المياه!
فلتنتقل جيئةً وزهاً من الغرب إلى الشرق ومن الشرق إلى
الغرب! أيها الإله، فلنستخدم هذا الطريق حتى يتقارب البشر
معاً^(٨٦)!

كان يبدو أن العالم كله قد اجتمع للإشادة بمشروع يباركه الإله. فلقد ذابت
حواجز التمييز والتعويق، فبدأ الصليب يواجه الهلال مواجهة الغالب، وأتى
الغرب إلى الشرق حتى يظل فيه دائماً (حتى جاء جمال عبد الناصر في عام
١٩٥٦ فاطلق شرارة استعادة مصر للقناة بنطق اسم دي ليسبس).

ونحن نرى في فكرة قناة السويس النتيجة المنطقية لفكر الاستشراق بل
وما هو أهم، جهود الاستشراق. كانت آسيا تمثل للغرب في يوم من الأيام
الابتعاد الصامت والاعتراّب، وكان الإسلام يمثل العداوة المحاربة للمسيحية
الأوروبية. وكان التغلب على هذه الثوابت الجارية يتطلب أولاً معرفة الشرق،
ثم غزوه وامتلاكه، ثم إعادة خلقه على أيدي الباحثين والجنود والقضاة الذين
نهبوا مكامن ما سقط من الذاكرة من لغات وتاريخ وأجناس وثقافات لتقدمها
- خارج نطاق معرفة الشرق الحديث - باعتبارها الشرق القديم الحقيقي الذي
يمكن الاستعانة به في الحكم على الشرق الحديث وتولي الحكم فيه. وانقشع
الظلام وحلت محله كيانات تشبه نباتات الصوبة الزراعية، وأصبحت كلمة
"الشرق" هي الكلمة التي يستخدمها المستشرق ليعني بها ما أصبحت أوروبا
تعنيه ببلدان المشرق التي لا تزال في عينيها غريبة. لقد نجح دي ليسبس وقناته
أخيراً في إلغاء ابتعاد الشرق، وحياته الخاصة والمتعزلة بعيداً عن الغرب،
وطابع غرابته الدائم الذي لا يحول. فمثلما تمكّن من تحويل حاجز أرضى إلى
شريان مائي دافق، تحولت طبيعة الشرق من العداء المستحكم إلى مشاركة
تتسم بالطاعة والخضوع. ولم يكن أحد بعد دي ليسبس يستطيع أن يتكلم عن
الشرق باعتباره ينتمى إلى عالم آخر - إن شئنا دقة التعبير. لم يكن يوجد
سوى عالمنا "نحن"، عالم "واحد" لأن قناة السويس قد أحبطت مساعي

آخر دعاة الإقليمية الذين كانوا لا يزالون يؤمنون بالاختلاف بين العالمين. ومنذ هذه اللحظة أصبحت فكرة "الشرقي" فكرة إدارية أو تنفيذية، وأصبحت تابعة لعوامل سكانية واقتصادية واجتماعية، كما غدا الإمبرياليون من أمثال بلفور، ومناهضو الإمبريالية من أمثال ج. أ. هوبسون، يرون أن الشرقي، مثل الإفريقي، ينتمى إلى الجنس المحكوم لا مجرد قاطن في منطقة جغرافية فقط. وهكذا فإن دى ليسبس قد أذاب الهوية الجغرافية للشرق حين قام بجبر الشرق جبراً (بتعبير شبه حقيقي) إلى داخل الغرب فاستطاع القضاء أخيراً على تهديد الإسلام له. وقد كُتِبَ لمراتب جديدة وخبرات جديدة أن تنشأ، من بينها مراتب وخبرات الإمبريالية، كما قُدِّرَ للاستشراق أن يتكيف معها، وإن شابت ذلك صعوبة ما.

رابعا: الأزمة

قد يبدو من الغريب أن نتحدث عن شيء أو شخص فنقول إنه يتخذ موقفاً نصياً ولكن دارس الأدب سوف يفهم العبارة بيسر أكبر لو تذكر نوع الموقف الذى هاجمه فولتير فى كانديد أو موقفاً تجاه الواقع مثل الموقف الذى سخر منه سيرفانتيس (ثيريانتيس) فى دون كيخوته. وأما ما كان يبدو معقولاً ولا غبار عليه لهذين الكاتبين فهو القول بأنه من الخطأ افتراض إمكان تفهم الفوضى التى يعيش فيها البشر - وهى التى تكتظ بعناصر لا يمكن التنبؤ بها وتغص بالمشكلات - استناداً إلى ما تقوله الكتب، أو النصوص. أى إن التطبيق الحرفى لما يتعلمه الإنسان من كتاب ما على الواقع يعرضه لخطر ارتكاب الحماقات أو للدمار. وليس من المحتمل أن يستند المرء إلى رواية أماديس أوف جويل، أى البطل أماديس من بلاد الغال، فى تفهم أحوال إسبانيا فى القرن السادس عشر (أو فى العصر الحاضر) مثلما يستبعد أن يستند أحد إلى الكتاب المقدس فى تفهم مجلس العموم البريطانى. ولكنه من الواضح أن الناس حاولوا ويحاولون استخدام النصوص بهذا الأسلوب البالغ السذاجة وإلا ما تمتعت كانديد ودون كيخوته بما تتمتعان به اليوم من إقبال

القراء وحبيهم. ويبدو أنه من نقائص البشر الشائعة تفضيل حُجَّةِ النص القائمة على التخطيط المرسوم على ما تثيره المواجهات المباشرة مع البشر من بلبله وتشتيت. ولكن - ترى هل تسود هذه النقيصة في جميع الأحوال أم أن ظروفًا معينة ترجح أكثر من غيرها سيادة الموقف النصي؟

أمانا حالتان ترجحان كفة الموقف النصي، الأولى مواجهة الإنسان عن كتب لشيء مجهول نسبيًا يتهدهد بالخطر، وكان يتسم في الماضي بالبعد عنه. في مثل هذه الحال لا يلجأ المرء فقط إلى خبرته السابقة تشدائدًا لما يشبه الشيء الجديد بل يلجأ أيضًا لما سبق له أن قرأه عنه. وتعتبر كتب الرحلات والكتب الإرشادية نصوصًا "طبيعية" ومنطقية في تأليفها واستعمالها مثل أى كتاب يمكن أن يخطر على البال، وهذا، على وجه الدقة، سبب ذلك الميل البشري للرجوع إلى نصٍّ ما عندما تتكاثر الشكوك التي تكتنف السفر في أماكن غريبة فتهدد اتزان الإنسان وراحته باله. وما أكثر من يقول عن رحلة قام بها إلى بلد آخر إنها لم تكن بالصورة التي كان يتوقعها، بمعنى أنها تختلف عما قرأه في كتاب ما. والكثير من مؤلفي كتب الرحلات والكتب الإرشادية يؤلفون هذه الكتب، بطبيعة الحال، حتى يقولوا إن بلدًا ما على هذه الصورة أو تلك، أو إنه أفضل من غيره، أو إنه شائق أو إن الأسعار فيه مرتفعة، أو إنه طريف وهلم جراً. ومعنى هذا في أى الحالين أن الكتاب دائماً ما يستطيع وصف الناس والأماكن والخبرات بحيث يكتب ذلك الكتاب (أو النص) حُجَّةً أكبر، ونفعاً أكبر، حتى من الواقع الذي يصفه. وعناصر الكوميديا في بحث فابريس ديل دونجو بطل رواية دير پارم من تأليف ستندال عن معركة وترولو لا تكمن في العجز عن العثور على المعركة، ولكن في البحث عنها باعتبارها شيئاً أوردته بعض النصوص.

والحالة الثانية التي ترجح الموقف النصي حالة مظهر النجاح، فإذا قرأ شخص كتاباً يقول إن الأسود شرسة ثم قابل أسداً شرساً (وهذا تبسيط بطبيعة الحال) فالأرجح أنه سوف يقرأ المزيد من كتب ذلك المؤلف، ويصدق ما جاء فيها. لكنه إذا أضيفت إلى ذلك الكتاب تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد

شرس، ونجحت التعليمات نجاحاً كاملاً عند تنفيذها، فلن تقتصر النتيجة على زيادة تصديق المؤلف، بل إن المؤلف سوف يجد الدافع على كتابة كتابات من نوع آخر. وإذن فنحن نرى جدلية، مُركّبة إلى حد ما، تسمى 'جدلية الدعم' ومعناها أن ما يقرؤه القراء يحدد ما يخيرونه في الواقع، وهذا يؤثر بدوره في الكاتب فيجعله يتناول موضوعات حددتها سلفاً خبرات قرائه. وهكذا فإن الكتاب الذي يبين أسلوب التعامل مع أسد شرس قد يؤدي إلى كتابة سلسلة من الكتب عن موضوعات أخرى مثل شراسة الأسود، أو أصول الشراسة وهلم جرأً. وبالمثل فإن زيادة تضيق تركيز النص على الموضوع - الذي يصبح شراسة الأسود لا الأسود بصفة عامة - تجعلنا نتوقع أن نغلب الأساليب التي يوصى باتباعها في التعامل مع شراسة الأسد إلى زيادة شراسته في الواقع، وإلى إرغامه على الشراسة، فذلك طبعه، وذلك هو ما نعرفه أساساً عنه، أو تقتصر معرفتنا بالأسد عليه.

وليس من السهل تجاهل كتاب يقول إنه يتضمن معلومات عن شيء واقعي، ونشأ في ظروف شبيهة بالظروف التي وصفتها لتوى، بل تُنسب إليه خبرة الخبراء، وقد يحظى بشقة الجامعات والمؤسسات والحكومات التي قد تحيط بهيبة في المكانة أكبر مما تكفله له نجاحاته العملية. وأهم ما في الأمر أن أمثال هذه النصوص لا تقتصر قدرتها على خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه وحسب. وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة وهذا الواقع إلى إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشيل فوكو 'خطاباً' معيّناً، ويعتبر وجوده المادي أو وزنه المادي - لا أصالة كاتب من الكتاب - المسئول الحقيقي عن النصوص التي أدى إلى كتابتها. وهذا الضرب من النصوص يتكون من تلك 'الوحدات المعرفية' الموجودة سلفاً، والتي أدرجها فلوير في القائمة التي وصفها للأعراف أو الأفكار المقبولة الشائعة.

فلننظر إذن، في ضوء هذا كله، إلى نابليون ودي ليسبس: إن كل شيء عرفاه عن الشرق تقريباً كان مستقى من كتب كُتبت في إطار تقاليد الاستشراق، ووُضعت في مكتبة الأعراف أو الأفكار المقبولة. وكانا يريان أن

الشرق (مثل الأسد الشرس) شيء يمكنهما مواجهته والتعامل معه إلى حد ما لأن النصوص خلقت ذلك الشرق، لكنه كان شرقاً صامتاً، ومتاحاً لتحقيق المشروعات الأوروبية التي يشارك فيها السكان المحليون دون أن يشرفوا عليها إشرافاً مباشراً، كما كان هذا الشرق عاجزاً عن مقاومة المشروعات أو الصور أو الأوصاف التي ابتكرت له. وقد سبق لى في هذا الفصل أن وصفت العلاقة بين الكتابة الغربية (وعواقيها) وبين صمت الشرق بأنها نتيجة ودليل على القوة الثقافية العظمى للغرب، وإرادة فرض سلطانه على الشرق. ولكن تلك القوة جانباً آخر، وهو جانب يعتمد وجوده على ضغوط التقاليد الاستشراقية وموقفها النصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، مثلما تحيا الكتب المكتوبة عن الأسود الشرسة حياتها، إلا لو قُدر للأسود أن ترد عليها. والمظور الذي يتدر أن يرى نابليون ودى ليسبس من خلاله - إذا اقتصرنا على اثنين من أصحاب المشروعات الذين دبروا خططاً للشرق - هو المظور الذي نراهما منه وهما يعملان في صمت الشرق الذي لا أبعاد له، وذلك أساساً لأن 'خطاب الاستشراق'، إلى جانب عجز الشرق عن اتخاذ إجراء ما بشأنهما، قد أكسب نشاطهما معنى وقابلية للفهم وصيغة الحقيقة الواقعة. وقد مكنتهما الخطاب الاستشراقى والعوامل التي أوجدته - وكان ذلك، في حالة نابليون، تفوق الغرب عسكرياً على الشرق - من الحصول على صور لأولئك الشرقيين الذين يمكن وصفهم في مؤلفات مثل وصف مصر كما مكنتهما من الحصول على شرق يمكن للغرب أن يشقه مثلما شق دى ليسبس قناة السويس. أضف إلى ذلك أن الاستشراق أتاح لهما النجاح الذي حققاه - من وجهة نظرهما على الأقل، وهي أبعد ما تكون عن وجهة نظر الشرقي. وبعبارة أخرى كان النجاح يتسم بجميع خصائص 'التبادل' الإنساني بين الشرقي والغربي، وهي التي نراها في قول القاضى أوبريت محاكمة بالمحلفين التي كتبها جلبرت، "قلت إننى قلت فى نفسى".

وما إن نبدأ النظر إلى الاستشراق باعتباره 'صورة' يسقطها الغرب على الشرق وتعبيراً عن إرادة التحكم فيه، فلن تصادفنا أية مفاجئات. فإذا كان

صحيحاً أن بعض المؤرخين مثل ميشيليه، ورائك، وتوكفيل، وبوركهارت يَبْنُونَ حِكَايَاتِ سَرْدِهِمْ بناءً "قصّة من نوع معين" (٨٧) فإن ذلك يصدق أيضاً على المستشرقين الذين وضعوا 'حكايات' التاريخ الشرقى، والشخصية الشرقية والمصير الشرقى على امتداد مئات السنين. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزناً، بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية في هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العارم طلباً للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيراً لأن الاستشراق كان قد اكتمل "تحوله الذاتى" من 'خطاب' علمى إلى مؤسسة إمبريالية. وتوضح الأدلة على هذا التحول فيما سبق أن قلته عن نابليون، ودى ليسبس، وبلفور، وكرومر. ومن يفهم مشروعاتهم فى الشرق باعتبارها جهود رجال ذوى رؤية وعبقريّة، أو أبطل بالمعنى الذى وضعه كارلايل، يقتصر فى فهمه على أدنى المستويات الأولى. والواقع أننا سوف نجد أن نابليون، ودى ليسبس، وكرومر، وبلفور رجال قياسيون إلى حد كبير، أو أقل خروجاً عن القاعدة إلى حد بعيد، إذا تذكرنا الرسوم التخطيطية التى وضعها ديريلو ودانتى وأضفنا إليها آلةً محرّكة حديثة وذات كفاءة (مثل الامبراطورية الأوروبية فى القرن التاسع عشر) إلى جانب طابع إيجابى معين: فما دام المرء لا يستطيع أن يمحو الشرق من الوجود (وربما كان ديريلو ودانتى يدركان ذلك) ففى يد المرء الوسيلة اللازمة للاستيلاء عليه، ووصفه، وتحسين أحواله، وتغييره تغييراً جذرياً.

والفكرة التى أحاول عرضها هنا تلخص فى تأكيدات وقوع الانتقال من الفهم "النصّى" للشرق، أو الصياغة أو التعريف النصى له، إلى التطبيق العملى لذلك كله، وفى تأكيد أن الاستشراق قد اضطلع بدور كبير فى ذلك الانتقال الذى يعتبر فى حقيقته قلباً لطبيعة الأمور. ولقد حقق الاستشراق نتائج عظيمة فى حدود جهوده العلمية البحتة (وأنا أجد أن القول بوجود جهود علمية بحتة بمعنى أنها نزيهة ومجردة قول يصعب فهمه، لكننا نستطيع أن نسمح به على المستوى الفكرى)، فلقد نجح فى إيجاد بعض العلماء فى

إبان عصره العظيم في القرن التاسع عشر، وزاد من عدد اللغات التي تُدرّس في الغرب، ومن كمّ المخطوطات التي حرروها وترجموها وشرحوها، واستطاع في حالات كثيرة إعداد دارسين أوروبيين متعاطفين مع الشرق، وهم من كانوا مهتمين اهتماماً صادقاً بقواعد النحو في اللغة السنسكريتية، وعلم المسكوكات الأثرية الفينيقية، والشعر العربي. ولكن الاستشراق - وعلينا أن نلتزم أشد الوضوح هنا - كان يغفل الشرق ذاته. فباعتبار الاستشراق منهجاً فكرياً موضوعه الشرق، نجد أنه كان دائماً ما ينطلق من التفاصيل الدقيقة الخاصة بالإنسان إلى التعميمات التي تتجاوز الإنسان، فإذا بملاحظة بشأن شاعر عربي عاش في القرن العاشر الميلادي وقد تكاثرت فتضخمت فأصبحت سياسة تُتخذ تجاه العقلية الشرقية (وتدور حولها) في مصر أو في العراق أو في الجزيرة العربية. وعلى غرار ذلك نجد أن المستشرقين قد يتخذون آية من آيات القرآن دليلاً ساطعاً على نزعة المسلم الحسية الراسخة الجذور. وكان الاستشراق يفترض وجود شرق لا يتغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة). كما إن الاستشراق، في صورته التي اتخذها بعد القرن الثامن عشر، لم يستطع قط مراجعة ذاته. وهذا كله يحتم نشأة مراقبين وإداريين للشرق مثل كرومر وبلفور.

ومن الحقائق المهمة، على حساسيتها الشديدة، قُرب السياسة من الاستشراق، أو إن شئنا الحذر في التعبير، إمكان الانتفاع في تحقيق الأغراض السياسية بالأفكار الخاصة بالشرق والمستقاة من الاستشراق، وهو احتمال كبير. وهذه الحقيقة تثير تساؤلات عن الميل المسبق تجاه البراءة أو الإثم، أو نزاهة البحث العلمي أو تواطؤ جماعات الضغط في بعض المجالات مثل الدراسات الخاصة بأصحاب البشرة السوداء أو الدراسات الخاصة بالمرأة. وهي تثير القلق بالضرورة في ضمير المرء إزاء التعميمات الثقافية أو العنصرية أو التاريخية، ووجوه الانتفاع بها، وقيمتها، ودرجة موضوعيتها، ومقصدها الأساسية. وكان أشد تأثير لحركة الاستشراق الغربي هو أن الظروف السياسية

والثقافية التي ازدهرت فيها هذه الحركة لفتت الأنظار إلى المكانة المنحطة للشرق أو للشرقي باعتبارهما من موضوعات الدراسة. وهل يمكن سوى لعلاقة سياسية بين سيد وعبد أن تؤدي إلى نشأة صورة الشرق التي أُكسبت تلك الملامح الشرقية، والتي وصفها فأحكم وصفها أنور عبد الملك؟

(١) على مستوى موقع المشكلة والإشكالية... نرى أن الاستشراق يُعتبر الشرق والشرقيين "موضوعاً" للدراسة، ويطبّعهما بطابع غريبٍ معينة - مثل كل ما هو مختلف، سواء كان "ذاتاً" أو "موضوعاً" - ولكنها غريبة تشكله، ذات طابع جوهري... وسوف يكون "موضوع" الدراسة المذكور، على نحو ما جرت عليه العادة، سلبياً، لا مشاركة فيه، وهو يكتسب ذاتية "تاريخية"، وهو، قبل كل شيء، غير فاعل، سلوب الاستقلال، وسلوب السيادة، بالنسبة لنفسه. وأما الشرق أو الشرقي أو "الذات" الوحيدة التي يسمح لها 'بالدخول'، في أقصى الحدود، فهي الكائن المغترب فلسفياً، بمعنى أنه غير ذاته في علاقته بذاته، فالآخرون هم الذين يطرحونه ويفهمونه ويعرفونه ويحركونه.

(ب) وعلى مستوى المحاور الفكرية نجد أن المستشرقين يضعون تصوراً أو مفهوماً جوهرياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية التي يدرسونها، وهو تصور يعبر عن نفسه من خلال نمطية عرقية محددة الملامح... وسرعان ما يسبرون بها نحو العنصرية.

ويقول المستشرقون التقليديون بضرورة وجود جوهـر ما - بل وأحياناً ما يصفونه بوضوح وصفاً ميتافيزيقياً - فهو جوهـر يمثل الأساس المشترك والثابت أبداً لجميع الكائنات التي

يدرسونها، وهو جوهر يجمع بين صفتين، فهو "تاريخي" ما دام يرجع إلى فجر التاريخ، وهو أيضاً يتجاوز التاريخ ما دام يُثَبِّت هذا الكائن، "موضوع" الدراسة، في إطار الخصوصية الثابتة أبداً والتي لا تتطور مطلقاً، بدلاً من تعريفه وفقاً لتعريفهم لساكن الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات أى باعتباره نتيجة أو محصلة لما تنقله القوى العاملة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا ينتهي الأمر بالتنميط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ، ومن ثم يعتبر شيئاً مجرداً أو جوهرًا خالصاً، وهو ما يحيل "الموضوع" المدروس إلى كائن آخر، وتكون "الذات" التي تدرسه كائنًا له وجوده "المتعالى"، كما ينتهي الأمر إلى أن يصير لدينا جنس الإنسان الصيني، وجنس الإنسان العربي (ولماذا لا يكون لدينا جنس الإنسان المصري وهلم جرأً؟) وجنس الإنسان الإفريقي، والمفهوم بأن الإنسان، أى "الإنسان السوى" (أو الطبيعي) هو الأوروبي الممتد إلى الفترة التاريخية أى منذ عهد اليونان القديمة. وهكذا نرى كيف أن الفترة من القرن الثامن عشر إلى العشرين قد شهدت ما كشف عنه النقاب ماركس وإنجلز من هيمنة الأقليات التي تملك (رؤوس الأموال) وكل ما هدمه فرويد من تفسير لكل شيء في ضوء المركزية الإنسانية، وما صاحب هذا وذاك من مركزية أوروبية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية^(٨٨).

إن عبد الملك يرى أن تاريخ الإمبريالية، وفقاً لمنظور أحد "الشرقيين" في أواخر القرن العشرين، أدى به إلى الطريق المسدود الذي سبق وصفه. ولنضع

الآن الخطوط العريضة، بإيجاز، لذلك التاريخ وهو ينطلق خلال القرن التاسع عشر لاكتساب المزيد من الثقل والقوة، إلى جانب "هيمنة الأقليات التي تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية. كانت بريطانيا وفرنسا تسودان الاستشراق باعتباره مبحثاً علمياً منذ أواخر عقود القرن الثامن عشر ولمدة قرن ونصف تقريباً. وكانت المكتشفات العظمى في فقه اللغة، والخاصة بالنحو المقارن، والتي أنجزها جونز، وفرائز بوب، وجيكوب جريم وغيرهم، تدبّر أصلاً للمخطوطات التي جئ بها من الشرق إلى باريس ولندن. وبلا استثناء تقريباً كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثاً في فقه اللغة، وكانت الثورة في فقه اللغة وهي التي أخرجت لنا بوب وسامى وبيرونوف وتلاميذهم علماً مقارناً يقوم على افتراض أن اللغات تنتمي إلى أسر وأن أسرة اللغات الهندية الأوروبية وأسرة اللغات السامية أعظمها. ومنذ البداية إذن كان الاستشراق يتسم في مساره بسمتين (١) الإحساس الجديده بالخارج العلمى، القوائم على أهمية الشرق لغوياً، و(٢) الميل إلى تقسيم مادة موضوعه، وإعداد تقسيمات فرعية، وإعادة تقسيمها، دون تغيير نظرتة قط إلى الشرق باعتباره نفس الشيء ذى الغرابة الأصلية، والذي يظل دائماً على ما هو عليه من اطراد النسق وعدم التغيير.

ويعتبر فريدريش شليجل الذى تعلم اللغة السنسكريتية فى باريس مثلاً لهاتين السمتين معاً. فعلى الرغم من أنه كان قد تخلى عن 'استشراقه' عملياً عندما نشر كتابه "عن لغة الهند وحكمتها" فى عام ١٨٠٨، فإنه كان لا يزال يرى أن اللغتين السنسكريتية والفارسية من ناحية واليونانية والألمانية من ناحية أخرى يربط بينهما من الروابط أكثر مما يربط أيّاً منها باللغات السامية أو الصينية أو الأمريكية أو الإفريقية. أضف إلى ذلك أن أسرة اللغات الهندية الأوروبية كانت بسيطة ومُرضية من الناحية الفنية على عكس أسرة اللغات السامية مثلاً. وأمثال هذه التجريدات لم تكن تقلق شليجل، إذ ظل مولعاً طول عمره بالأمم والأجناس والعقول والشعوب باعتبارها "أموراً" يستطيع المرء أن يتحدث عنها حديثاً مشبوحاً، من المنظور الشعبى الذى كان يزداد نطاقه

ضيئاً باستمرار، وكان هيردوت أول من ألح إليه. لكن شليجل لا يتحدث في أى مكان في كتاباته عن الشرق الحى المعاصر. وعندما قال في عام ١٨٠٠ "إن المكان الصحيح لنشيدان أرفع درجة من درجات الرومانسية هو الشرق" كان يعنى الشرق الذى تصوره مسرحية ساكسونتالا الهندية القديمة ونصوص زند-أفستا والأوينشاد الهندية المقدسة وأما الساميون الذين يستعملون لغة "التصاقية"، غير جمالية الطابع، وآلية التركيب، فيعتبرون مختلفين، وأدنى منزلة، ومتخلفين. وتحفل محاضرات شليجل عن الحياة والتاريخ والأدب بهذه الضروب من التمييز التى يوردها على إطلاقها، قائلاً إن اللغة العبرية قد وُضِعَتْ لمنطق النبوءة والتكهن، وأما المسلمون فيعتنقون "مذهب المؤلهة وهو مذهب أجوف وميت، ومجرد عقيدة توحيد سلبية"^(٨٩).

وكان جانب كبير من النزعة العنصرية في انتقادات شليجل القاسية للساميين وغيرهم من الشرقيين "المنحطين" ينتشر على نطاق واسع في الثقافة الأوروبية. لكن أحداً لم يجعل من هذه النزعة أساساً لمادة موضوع علمى مثلما جعلها شليجل أساساً للتقويات المقارنة أو فقه اللغة، إذا استثنينا علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والفرينولوجيا أى علم فراسة الجمجمة، من أتباع داروين الذين جاءوا بعده في القرن التاسع عشر. كان يبدو أن اللغة ترتبط بجنس الإنسان ارتباطاً لا فكاك منه، وكان الشرق "الصالح" دائماً ما يعتبر قائماً في فترة كلاسيكية قديمة عاشتها الهند في زمن باد وانقضى، وأما الشرق "السيئ" فكان لا يزال قائماً في آسيا المعاصرة، وأجزاء من شمال إفريقيا، وفي الإسلام في كل مكان. وعلى نحو ما بين بولياكوف (وإن لم يشر إطلاقاً إلى أن "الساميين" يشملون المسلمين ولا يقتصرن على اليهود^(٩٠)) كانت خرافة الجنس الآرى تسود الأنثروبولوجيا التاريخية والثقافية على حساب الشعوب "الأقل منزلة".

ولابد لسلسلة النسب الفكرية - الرسمية - للاستشراق أن تتضمن جويينو، وريتان، وهمبولت، وشتاينال، وبيرنوف، وريموسات، وپامر، وقابل، ودوزى، وميور، إذا اقتصرنا على بضعة أسماء للمشاهير، اختيرت

بصورة شبه عشوائية من القرن التاسع عشر. بل ولابد أن تتضمن طاقة الجمعيات العلمية على النشر، مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية التي تأسست في ١٨٢٢، والجمعية الآسيوية الملكية البريطانية التي أنشئت عام ١٨٢٣، والجمعية الشرقية الأمريكية، التي تكونت عام ١٨٤٢ وغيرها. ولكن سلسلة الأنساب الفكرية الرسمية قد تتجاهل بالضرورة المساهمة الكبيرة من جانب الكتابات الإبداعية وكتب الرحلات، وهي التي دعمت التقسيمات التي وضعها المستشرقون بين شتى مناطق الشرق جغرافياً وزمنياً وعنصرياً. ونحن نخطئ إن أقدمنا على هذا التجاهل، فمن زاوية الشرق الإسلامي تعتبر هذه الكتابات باللغة الشراء، وتمثل مساهمة لها وزنها في بناء 'الخطاب' الاستشراقي، وهي تتضمن الأعمال التي كتبها جوتيه، وهوجو، ولامارتين، وشاتوبريان، وكنجليك، ونيرفال، وفلووير، ولين، وبيرتون، وسكوط، وبايرون، وفيني، وذرانيلي، وجورج اليوت، وجوتيه. وفي وقت لاحق، أي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين، يمكننا أن نضيف داوتي، وباريه، ولوتي، وت. أ. لورنس، وفورستر. فلقد اشترك هؤلاء الكتاب جميعاً في إبراز الشكل العام لما كان دزرانيلي يطلق عليه "اللغز الآسيوي الأعظم". وقد تلقى هذا الجهد دعماً كبيراً لا يقتصر على نتائج الكشف عن دفائن الحضارات الشرقية الميتة (وهو ما قامت به البعثات الأوروبية للتنقيب عن الآثار) في بلاد ما بين النهرين أي العراق، ومصر، وسوريا، وتركيا، بل يتضمن أيضاً نتائج المسوح الجغرافية الكبرى التي شملت الشرق كله.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت هذه المنجزات تلقى التشجيع المادي من الاحتلال الأوروبي للشرق الأدنى برمته (باستثناء أجزاء من الدولة العثمانية التي ابتلعت بعد عام ١٩١٨). وكانت الدول الإمبريالية الرئيسية هي من جديد بريطانيا وفرنسا، وإن كانت روسيا وألمانيا قد نهضتا بدور ما إلى جانبهما^(١). وكان الاستعمار يعني أولاً تحديد المصالح، بل وخلقها خلفاً، وقد تكون هذه مصالح تجارية، أو خاصة بالاتصالات، أو دينية، أو عسكرية أو ثقافية. ففيما يتعلق بالإسلام والأراضي الإسلامية، مثلاً، كانت

بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة مسيحية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. ومن ثم فإن المنظمات الأولى، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (١٦٩٨) وجمعية نشر الإنجيل في البلاد الأجنبية (١٧٠١) قد خلفتها - وتلقت التشجيع منها - جمعية التبشير المعمدانية (١٧٩٢) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية (١٨٠٤) وجمعية لندن لتعزيز ونشر المسيحية بين اليهود (١٨٠٨). وقد انضمت هذه الجمعيات "بصورة سافرة إلى جهود التوسع الأوروبي" - كما يقول أحد الباحثين^(٩٢). فإذا أضفنا إلى هذا نشأة الجمعيات التجارية، والجمعيات العلمية، والصناديق المالية المخصصة للاكتشافات الجغرافية وجهود الترجمة، وغرس الوعي بالشرق في المدارس والبعثات، والمكاتب القصصية، والمصانع، وأحياناً في مجتمعات محلية أوروبية كبيرة، فسوف نرى أن فكرة "المصلحة" تبدو معقولة إلى حد كبير. وبعد ذلك كان الدفاع عن المصالح يتسم بالحماس الشديد والتكاليف الباهظة.

وهذه الخطوط العريضة التي رسمتها تتسم بالتعميم حتى الآن. ترى إذن ماذا كانت الحيزات والمشاعر الخاصة المميزة والمصاحبة لآوجه التقدم العلمي للاستشراق وللعواقب السياسية التي ساعد فيها الاستشراق؟ سنجد أولاً خيبة الأمل الناشئة من الاختلاف الشديد بين الشرق الحديث وبين صورة الشرق في النصوص. هذا أولاً ما يقوله جيرار دي نيرثال في الرسالة التي أرسلها إلى تيوفيل جوتييه في نهاية أغسطس ١٨٤٣:

لقد فقدت النصف الأجل من الكون، مملكة بعد مملكة،
واقليماً بعد إقليم، وسرعان ما لا أجد مكان تأوى إليه
أحلامي، ولكنني لا آسف على شيء أسف على إخراج مصر
من خيالي، بعد أن نقلتها إلى ذاكرتي وهو ما يحزنني^(٩٣).

هذا ما يقوله مؤلف رحلة في الشرق، ذلك الكتاب العظيم، ونعني نيرثال موضوع شائع من موضوعات الرومانسية (خيانة الحلم على نحو ما وصفه

ألبير بيجان في الروح الرومانسية والحلم) وفي أحاديث زوار الشرق المذكور في الكتاب المقدس من شاتوبريان إلى مارك توين. وكانت كل خبرة مباشرة بالشرق "الديني" تكاد تسخر من نبرات التقويم السابقة للشرق على نحو ما نجد في "ترنيمة محمد" للشاعر جوته أو في "وداع المضيفة العربية" لفكتور هوجو. كان تذكر الشرق الحديث يتعارض مع الخيال، ويعيد المرء إلى الخيال باعتباره أفضل من الشرق الحقيقي في نظر الحساسية الفنية الأوروبية. ولقد كتب نيرفال ذات مرة إلى جوتييه يقول إن زهر اللوتس يظل زهر اللوتس لمن لم يشاهد الشرق قط، وأما أنا فلا تزيد الزهرة في نظري عن نوع من الاتصال. والكتابة عن الشرق الحديث تؤدي إما إلى إزالة الغموض الساحر الذي تكتسبه الصور المتقطعة من النصوص، وهو أمر مزعج، أو الاختصار على الشرق الذي تحدث عنه هوجو في مقدمته الأصلية لكتاب "الشرقيين" ، أي الاختصار على الشرق باعتباره "صورة" أو "فكرة" أو رموزاً "للون من الانشغال العام"^(٩٤).

وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز في البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصي، والانشغال العام، فإنه قد ترتب على هذين بعض العادات المألوفة في التفكير والإحساس والإدراك. فالذهن يتعلم الفصل بين الصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير في طريقه الخاص، إن صح هذا التعبير. ففي الرواية التي كتبها السير وولتر سكوط بعنوان الطلسم (١٨٢٥) ينازل السير كينيث (الملقب بفارس الفهد الرباض) مسلماً فيلتيقان وحدهما، على مسافة ما من بعضهما البعض، في صحراء فلسطين، وعندما ينخرط القائد الصليبي بعد فترة في نقاش مع خصمه، الذي تتبين أنه صلاح الدين نفسه متكرراً، يكشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس بالسوء الذي تصوره على كل حال. ومع ذلك فهو يقول:

كنت أعتقد حقاً... أن سلاطكم العمياء تنحدر من صلب
الشیطان الخبيث، ولولا مساعدته لكم ما استطعتم يوماً أن
تسيطروا على هذه الأرض المباركة، أرض فلسطين، وتصدوا

عنها هذا العدد الهائل من جنود الله البواسل . وأنا لا أقصدك أنت بالذات أيها المسلم، ولكنني أقصد أمتك ودينك بصفة عامة . ولكن ما أراه غريباً ليس انحدارك من صلب رب الشر، بل تفاخرك بذلك^(٩٥) .

ذلك أن المسلم في هذه الرواية يتفاخر بنسبة سلالة إلى إبليس، كبير الشياطين عند المسلمين . ولكن مصدر العجب الحقيقي هنا لا يتمثل في ضعف التصوير الذي يتوسل به سكوط لإضفاء جو العصور الوسطى على المشهد بحيث يجعل المسيحي يهاجم المسلم من زاوية لاهوتية وبصورة لم يلجأ إليها الأوروبيون في القرن التاسع عشر (وإن كانوا على استعداد لذلك)؛ ولكن مصدر العجب الحقيقي هو نبرة التفضّل أو التنازل الوهمي الذي يُدين بها شعباً بأكمله "بصفة عامة" وتخفيف تلك الإساءة في الوقت نفسه بالعبارة الفاترة "وأنا لا أقصدك أنت بالذات" .

ولكن سكوط لم يكن خبيراً بالإسلام (وإن كان هـ . أ . ر . جيب، الخبير بالإسلام، قد امتدح رواية الطلسم بسبب نظرتها الشاقبة في الإسلام وفي صلاح الدين^(٩٦))، وإن سمح لنفسه بتغيير كبير في صورة إبليس بتحويله إلى بطل في نظر المؤمنين بالله . وربما كان سكوط قد استقى معرفته بالإسلام من بايرون وبيكفورد، لكنه يكفينا هنا أن نلاحظ قوة صمود الصفات العامة المنسوبة إلى كل ما هو شرقي وقدرتها على تجاوز أى استثناءات واضحة بما لها من قوة بلاغية ووجودية . فكأنما كانت توجد، من ناحية، سلة تسمى "السلة الشرقية" وكان يلقي فيها، دون تفكير، بجميع المواقف الغربية المعتمدة والتقليدية والمجهولة المؤلف تجاه الشرق، وكأنما كان المرء يستطيع، من ناحية أخرى، أن يتحدث عن خبراته مع الشرق أو فيه دون أن تكون لها أى علاقة بهذه السلة ذات الفائدة العامة . ولكن البناء نفسه للنثر الذي يكتبه سكوط يفصح عن تضفير هاتين الناحيتين تضفيراً أوثق، فالمرتبة العامة لا تسمح، مقدماً، للحادثة المعينة إلا 'بالعمل' في منطقة محدودة،

فهما يكن عمق الاستثناء الخاص، ومهما تكن قدرة الشرقى على النفاذ من الأسوار المحيطة به، فهو أولاً شرقى، وهو ثانياً إنسان، وهو أخيراً شرقى مرة أخرى.

وفئة "الشرقى" ذات التعميم الشديد قادرة على اتخاذ صور متنوعة ذات طرافة. فلقد ظهر حماس درزائلى للشرق أول ما ظهر فى الرحلة التى قام بها فى بلاد المشرق عام ١٨٣١. وقد كتب فى القاهرة يقول "لم يبارح الألم عيىً وذهنى من وقع الجلال الذى لا يكاد يشبهنا فى شئ"^(٩٧). كان الجلال والعاطفة المشبوبة بصفة عامة يوحيان بالتعالى الروحى للأشياء ويدفعان المرء إلى مشاهدة الحقيقة الواقعة. ورواية تالكرويد التى كتبها درزائلى تفص بالملاحظات العنصرية والجغرافية المتبذلة، وتقول سيدونيا، إحدى شخصيات الرواية، إن الانتماء العنصرى يفسر كل شئ، حتى أن الخلاص لا يمكن تحقيقه إلا فى الشرق وبين الأجناس الشرقية. ففى الشرق، كما قيل إثباتاً للقضية، يختلط الدررز والمسيحيون والمسلمون واليهود ويعاشرون بعضهم بعضاً بسهولة، لأنه، كما يقول شخص ما فى الرواية، ما العرب إلا يهود على ظهور الحبل، والجميع شرقيون فى أعماقهم. أى إن حالات التوحيد تحرى بين الفئات العامة لا بين الفئات وما تتضمنه من فروع. فالشرقى يعيش فى الشرق، وهو يعيش حياة الراحة الشرقية، فى ظل الاستبداد الشرقى والملاذ الحسية الشرقية، يغمره الإحساس الشرقى بحتمية القضاء والقدر. ونجد أن بعض الكتاب، على ما يفصل بينهم من اختلافات، مثل ماركس ودرزائلى وبيرتون ونيرفال، لا يحجمون عن إجراء مناقشات مطولة مع أنفسهم، إن صح هذا التعبير، مستخدمين جميع هذه التعميمات بصورة مطلقة ومفهومة رغم ذلك.

والإحساس بانقشاع الوهم والنظرة 'المعممة' - ولا أقول 'الفصامية' - إلى الشرق، كانت تصحبهما فى العادة خصيصة أخرى. إذ إنه لما كان الشرق قد تحول إلى 'شئ عام'، فقد أصبح من الممكن استعمال الشرق كله لتمثيل

شكل معين من أشكال الشذوذ. فإذا كان من المحال على الشرقي الفرد أن يغير أو يعدل الفئات العامة التي تشرح معنى غرابته أو تجعلها مفهومة، فلا مانع من الاستمتاع بغرابته في ذاتها. وهذا، مثلاً، ما يقوله فلوبيير في وصف مشهد الشرق:

أراد المهرج الذي يعمل عند محمد على تسلية الجمهور
فاصطحب امرأة إلى أحد أسواق القاهرة يوماً ما، ووضعها
على منضدة دكان ما، ثم جامعها علناً، وصاحب الدكان
يواصل تدخين غليونيه في هدوء.

وفى الطريق من القاهرة إلى شبرا، منذ فترة ما، سمح أحد
الشبان لقرد ضخم بأن يطأه علناً، وذلك، مثلما حدث في القصة
السابقة، حتى يبلى الناس إعجابهم به وحتى يضحكوا منه.

وتوفى منذ فترة أحد المرابطين - وكان أبله - وإن كان
الناس قد اعتقدوا زمناً طويلاً أنه من أولياء الله الصالحين،
وكانت كل النسوة المسلمات يأتين إليه لرؤيته ولاستمنائه، ومات
في النهاية من الإجهاد، فلقد كان يقضى الوقت من الصباح
إلى المساء في ذلك.

ويقال الشيء نفسه عن الواقعة التالية: كان من عادة أحد
الأولياء (يقصد راهباً زاهداً) أن يسير في شوارع القاهرة عارياً
تماماً إلا من قلنسوة على رأسه وأخرى على عورته. فإذا أراد
التبول نزع الأخيرة، فَتُهرَعُ العقامُ من النساء اللاتي يردن
الإنجاب ويبللن أنفسهن برذاذ بوله المتساقط^(٩٨).

ويقتر فلوبيير صراحة بأن هذه أحداث شاذة غريبة من نوع خاص. ولكن "كل
هذه الأحداث الفكاهية القديمة" - وفلوبيير يعنى بها التقاليد المشهورة "للعبد
الذى يُقرع بالعصا... وللمُتاجر الفظ في النساء... وللتاجر الذى يسرق
زبائنه" - تكتسب معنى جديداً "به نضرة... وأصالة وفتنة" في الشرق.

ومن المحال تكرار تقديم هذا المعنى، بل لابد من التمتع به في الحال ثم "العودة به" إلى الوطن في صورة تقريبية قدر الطاقة. وهكذا فإن الشرق يُشاهدُ أو يُراقبُ لأن سلوكه الذي يكاد يؤدي البصر (وإن لم يكن يؤديه تمامًا) ينبع من ذخيرة لا تنفذ من الغرابة الخاصة، والأوروبي ذو الحس الرهيف الذي يطوف الشرق لا يزيد عن مُشاهدٍ أو مُراقِبٍ، لا يشارك مطلقاً بل يظل دائماً منفصلاً، دائماً جاهزاً لمشاهدة نماذج جديدة مما يسميه كتاب وصف مصر ألوان "المتع الغريبة" ومن ثم يصبح الشرق لوحة حية للغراب والعجائب.

ومن المنطقي تماماً أن تصبح هذه اللوحة موضوعاً خاصاً للنصوص، وهكذا تكتمل الدائرة: أي إنه بعد أن كان الشرق يكشف عما فيه مما لم تهئ النصوصُ الزائر لمشاهدته، يصبح من جديد شيئاً يكتب المرء عنه كتابة منهجية، ومن ثم تتاح ترجمة طابعه الأجنبي، وفك شفرات معانيه، وترويض عداته. ومع ذلك فإن صفة العمومية المنسوبة إلى الشرق، وانقشاع الوهم الذي يتتاب المرء بعد لقائه مع الشرق، والشذوذ الذي يظل قائماً فيه، يعاد نشرها فيما يقال أو يكتب عنه. فكان المستشرقون يقرولون، مثلاً، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إن الإسلام ذو صبغة شرقية مميزة. وكان كارل بيكر يقول إنه رغم أن الإسلام (لاحظ العمومية الشاسعة) قد ورث التقاليد اليونانية فإنه لم يستطع أن يفهم أو يستخدم التقاليد الإنسانية اليونانية. كما كان يقول إن فهم الإسلام يقتضي قبل كل شيء أن يُنظر إليه لا باعتباره ديناً "أصيلاً" بل باعتباره محاولة فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية دون وجود الإلهام الخلاق الذي نجده في أوروبا إبان عصر النهضة^(٩٩) وكان لويس ماسينيون، وربما يكون أشهر المستشرقين الفرنسيين الحديثين وأبعدهم تأثيراً، يرى أن الإسلام كان يمثل رفضاً منهجياً للمذهب التجسيد المسيحي، وأن أعظم أبطاله لم يكن محمداً أو ابن رشد بل الخلاج، 'القديس' المسلم الذي صلبه أصحاب المذهب 'المعتمد' من المسلمين لأنه تجاسر على أن يصيغ الإسلام بصبغة شخصية^(١٠٠) وأما ما استبعده بيكر وماسينيون صراحة من

دراساتهما فكان غربة الشرق وهى التى كانا يُقرَّان بها 'بالطريق الخلفى' أى بمحاولة إكسابه 'الطابع المعتاد' وفقًا للفكر الغربى. وهكذا استبعدا محمدًا وأبرزوا الحلاج لأنه كان مثلاً للمسيح.

والمستشرق الحديث عندما يحكم على الشرق لا يبتعد عنه، بعكس ما يَظُنُّ وما يقول، كيما يصدر عليه حكمًا موضوعيًا. إذ إن انفصاله الإنسانى - الذى يدل عليه عدم تعاطفه الذى تستره المعرفة 'المهنية' - مثقلٌ بكل ما هو 'معتمد' فى الاستشراق من مواقف ومنظورات وحالات نفسية سبق لى أن وصفتها هنا. كما إن الشرق الذى يراه ليس الشرق بصورته الحقيقية بل بصورته التى رسمها له الاستشراق، ورابطة المعرفة والسلطة تربط رجل السياسة الأوروبى أو الغربى بالمستشرقين الغربيين مثل قوس متصل الحلقات يشكل حافة المسرح الذى يقوم فيه الشرق. وبانتهاء الحرب العالمية الأولى لم تعد إفريقيا والشرق يمثلان مشهدًا فكريًا أمام الغرب بقدر ما أصبحا 'منطقة امتيازات'، وأصبح نطاق الاستشراق ينطبق انطباقًا كاملاً على نطاق الإمبراطورية، وهذا التوحد المطلق بين الجانبين هو الذى أدى إلى نشأة الأزمة الوحيدة فى تاريخ الفكر الغربى والمعاملات الغربية مع الشرق. ولا تزال هذه الأزمة قائمة حتى الآن.

كان رد فعل العالم الثالث إزاء 'الإمبراطورية' والإمبريالية ردًا جذليًا، اعتبارًا من فترة العشرينيات، ومن أقصى العالم الثالث إلى أقصاه. وبانتعاش مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ كان الشرق كله قد حصل على استقلاله من الإمبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكيلاً جديداً يتكون من الدول الإمبريالية وهى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على 'شرق' فى العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقًا يتحده، وشرقًا مدمجًا بالسلاح السياسى. وانفتح طريقان بديلان أمام الاستشراق: الأول هو مواصلة العمل كأن شيئًا لم يحدث، والثانى تطويع المناهج القديمة حتى تتكيف مع الواقع الجديد. ولكن المستشرق الذى يعتقد أن الشرق لا يتغير أبدًا

كان يرى أن الواقع الجديد يمثل الواقع القديم الذى خانته شرقيون جدد 'سَلَبَتْ' شرقيتهم' (ولنسمح لأنفسنا باشتقاق هذا المصدر الصناعى). أما البديل الثالث فهو بديل 'تنقيحى' يتمثل فى الاستغناء عن الاستشراق كله، ولكن أقلية صغيرة فقط هى التى تَطَرَّتْ فى هذا البديل.

ويقول عبد الملك إن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن يقتصر على أن "حركات التحرر الوطنى فى المستعمرات السابقة" فى الشرق هدمت التصورات الاستشراقية عن "الاجناس المحكومة" وما يُنسب إليها من مواقف سلبية وتسليم بالقضاء والقدر، بل كان يتمثل، بالإضافة إلى ذلك، فى أن "المتخصصين وأفراد الجمهور العريض أصبحوا يدركون المسافة الزمنية التى تفصل بين علم الاستشراق والمادة قيد الدرس، كما تفصل بين التصورات والمناهج والأدوات التى تستخدم فى البحث فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين ما يُستخدم منها فى الاستشراق - وكان ذلك هو العامل الحاسم" (١٠١).

كان المستشرقون - من ريتان إلى جولدتسيهر، إلى مكدونالد، إلى فون جرونباوم، وجيب وبرنارد لويس - يرون أن الإسلام "تركيب ثقافى" (وهذه عبارة ب.م. هولت) ومن الممكن أن يدرس خارج إطار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية. كان للإسلام معنى محدد فى الاستشراق، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القصوى له وجدناها فى أول دراسة كتبها ريتان، وهى التى تقول إن أفضل فهم للإسلام يمكن اختزاله فى عبارة "الحكمة والقبيلة". أما عن تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية، والتطور التاريخى، فكانت فى نظر المستشرقين لا تزيد عن "ذباب"، كما يقول شيكسبير، "يقتله الصبيان لهواً ولعباً" أو قل إنهم يتجاهلون هذه العوامل، ولا يتناولونها مطلقاً بالجدية الكافية بتعقيد ما كانوا يرون أنه 'جوهر' الإسلام.

وسوف نجد داخل الحياة العملية التى عاشها ه.أ.ر. جيب نماذج للمنهجين البديلين اللذين اتبعهما الاستشراق فى التصدى للشرق الحديث.

ففى عام ١٩٤٥ ألقى جيب 'محاضرات هاسكيل' فى جامعة شيكاغو، ولم يكن العالم الذى يستعرض أحواله آنذاك هو العالم الذى عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، إذ نشبت عدة ثورات، واندلعت حربان عالميتان، ووقع ما لا يحصى عدده من التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى جعلت الواقع فى عام ١٩٤٥ يبدو 'شيئاً جديداً' لا مراء فى جذته بل وفى نكباته. ومع ذلك فنحن نجد أن جيب يفتح المحاضرات التى جعل عنوانها الاتجاهات الحديثة فى الإسلام على النحو التالى:

دائماً ما يصطدم دارس الحضارة العربية بالتناقض الصارخ بين قوة الخيال التى تتجلى مثلاً فى بعض فروع الأدب العربى، وبين النزعة الحرفية أو التحذلق الذى يتجلى فى الاستدلال والعرض حتى ولو عند تناول نفس الأعمال المكتوبة. صحيح أنه خرج عدد من الفلاسفة العظام من بين الشعوب الإسلامية وأن بعضهم كان من العرب، ولكن هؤلاء يمثلون استثناءات نادرة. فالعقل العربى لا يستطيع - سواء كان ذلك بالنسبة للعالم الخارجى أو بالنسبة 'للعمليات' الفكرية - أن يتخلص من إحساسه العميق تجاه فردية الأحداث المجسدة وانفصال بعضها عن البعض. وهذا فى اعتقادى أحد الأسباب الرئيسية التى تكمن وراء ذلك "الافتقار إلى الحس القانونى" الذى كان الأستاذ ماكدونالد يعتبره الاختلاف المميز للشرقى.

وهذا أيضاً هو ما يفسر تلك الظاهرة التى يجد الدارس الغربى صعوبة بالغة فى فهمها أولاً تزول هذه الصعوبة إلا بعد أن يشرحها المستشرق له! ألا وهى نفور المسلمين من التفكير العقلانى... إن نبذ طرائق التفكير العقلانية، ونبذ نظرية الأخلاق النفعية، وهو الذى لا ينفصل عنهم، لا ترجع جذوره إلى ما يسمى "التجهيل" أو "التعتيم" عند رجال 'اللاهوت'

المسلمين، بل إلى ما تنسم به المخيلة العربية من تقسيم ومن تفتيت^(١٠٢).

هذا استشراف بحث بطبيعة الحال، لكننا إذا أقرنا بالمعرفة الفائقة بالإسلام "المؤسسى" التى يصطبغ بها الكتاب كله، فإن أوجه التحيز المبدئية للكتاب جيب سوف تظل عقبة كأداء أمام أى شخص يحاول أن يفهم الإسلام الحديث. ما معنى كلمة "الاختلاف" بعد حذف حرف الجر "عن" واختفائه عن الأنظار؟ ترى هل يُطلب منا، من جديد، أن نفحص المسلم الشرقى كما لو كان عالمه لم يتخطَّ مطلقاً حدود القرن السابع الميلادى - على عكس عالمنا، الذى "يختلف" عن عالمه؟ وأما عن الإسلام الحديث نفسه، فلماذا - على الرغم من التعقيدات التى تشوب فهم جيب السديد له - يتحتم النظر إليه بهذه العدواة الشرسة التى ينظر بها المؤلف إليه؟ ولو كان الإسلام معيَّناً من البداية بسبب نقائص دائمة، فسوف يعترض المستشرق على إجراء أية محاولات إسلامية لإصلاح نظمه لأن الإصلاح فى رأيه خيانة للإسلام: وهذه على وجه الدقة حجة جيب. كيف يستطيع الشرقى أن يطرح هذه الأصفاء ويدخل العالم الحديث إلا بأن يقول ما يقوله المهرج فى مسرحية الملك لير: "إنهما تأمران بجلدى حين أقول الحق، وأنت تريد أن تجلدنى عندما أكذب، بل أحياناً ما يجلدنى البعض لأننى ألزم الصمت".

وبعد ثمانية عشر عاماً واجه جيب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، لكنه كان يتحدث عندئذ بصفته مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد. وكان موضوعه "إعادة النظر فى دراسات المناطق"، وكان من الملاحظات التى أبدىها الإقرار بأن "الشرق أهم من أن يترك للمستشرقين". ومعنى هذا أنه كان يعلن البديل الجديد، أو الثانى، من بين البدائل المنهجية المتاحة للمستشرقين، باعتبار أن كتاب الاتجاهات الحديثة كان يمثل المنهج الأول أو التقليدى. والصيغة التى يقدمها جيب فى "إعادة النظر فى دراسات المناطق" تفصح عن حسن النوايا، وذلك بطبيعة الحال فى حدود ما يتعلق بالخبراء الغربيين بالشرق، الذين ينحصر عملهم فى إعداد الطلاب للحياة

العملية "فى الحياة العامة والأعمال التجارية". إذ قال جيب إن ما نحتاجه الآن هو المشرق التقليدى إلى جانب أحد علماء الاجتماع المتأثرين، بحيث يعملان معاً: وسوف يقوم الاثنان فيما بينهما بعمل "مشارك بين التخصصين". ولكنه لا ينبغي للمشرق التقليدى أن يطبق أية معلومات قديمة على الشرق، لا بل إن خبرته سوف تُذكر زملاءه غير المطلعين على الأسرار، فى برنامج دراسات المناطق، بأن "تطبيق سيكولوجية المؤسسات السياسية الغربية وآلياتها على المواقف الآسيوية أو العربية محض خيال مثل أفلام وولت ديزنى"^(١٠٣).

وقد كان معنى هذا فى الواقع العملى أنه حين يقوم الشرقيون بالكفاح ضد الاحتلال الاستعماري فعليك أن تقول (حتى لا تخاطر بمحاكاة أفلام ديزنى) إن الشرقيين لم يفهموا يوماً ما معنى الحكم الذاتى بالصورة التى نفهمه بها "نحن". وإذا عارض بعض الشرقيين التمييز العنصري وظل البعض الآخر يمارسه، فقل "إنهم جميعاً شرقيون فى أعماقهم" ولا تنطبق عليهم مفاهيم المصالح الطبقية والظروف السياسية والعوامل الاقتصادية إطلاقاً. أو قل مع برنارد لويس إن الفلسطينيين العرب إذا عارضوا الاستيطان والاحتلال الإسرائيلى لأراضيهم، فإن هذا لا يعدو كونه "عودة الإسلام"، أو كما يقول تعريف مشرق معاصر شهير، إنه معارضة إسلامية للشعوب غير الإسلامية^(١٠٤)، وإنه مبدأ من المبادئ الإسلامية التى وُضعت فى القرن السابع الميلادى. قل إنه لا أهمية للتاريخ والسياسة والاقتصاد. فالإسلام هو الإسلام والشرق هو الشرق، ونرجوكم أن تأخذوا جميع أفكاركم عن اليسار وعن اليمين وعن الثورات وأن تعودوا بها إلى عالم ديزنى الخيالى.

وإذا كانت أمثال هذا الإطراب وهذه المزاعم ومظاهر الإنكار غير مألوفة لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع والاقتصاديين ودارسى العلوم الإنسانية بشتى مجالاتها فيما عدا الاستشراق، فالسبب واضح جلياً، ألا وهو أن الاستشراق، مثل مادة موضوعه المفترضة، لم يسمح للأفكار بأن "تنتهك" سكينته العميقة. ولكن المشرقين المحدثين - أو "خبراء المناطق"، إذا أشرنا

إليهم باسمهم الجديد - لم يعودوا يلجأون إلى العزلة السلبية في أقسام اللغات، بل على العكس، نجدهم قد استفادوا من نصيحة جيب فمعلمهم لا يتميزون اليوم عن غيرهم من "الخبراء" و"المستشارين" فيما أطلق عليه هارولد لاسويل اسم علوم السياسات^(١٠٥). وهكذا سرعان ما رأينا إدراك وجود إمكانيات عسكرية ومتعلقة بالأمن القومي لقيام تحالف ما مثل التحالف بين المتخصص في "تحليل الشخصية الوطنية" والخبير في المؤسسات الإسلامية، تحقيقاً لنفع يُرتجى إن لم يكن لشيء آخر. وعلى أى حال فلقد كان "الغرب" يواجه منذ الحرب العالمية الثانية عدوً ذا نظام شمولي ذكى جمع لنفسه حلفاء من بين الأمم الشرقية الساذجة (الإفريقية والآسيوية والمتخلفة). وهل يوجد سبيل لتطويق ذلك العدو أفضل من مسايرة العقل الشرقي غير المنطقي بطرائق لا يستطيع ابتكارها إلا المستشرق؟ وهكذا ظهرت الخيل البارعة مثل أسلوب الترغيب والترهيب، وحلف التقدم، وحلف جنوب شرقي آسيا، وما إليها، وكلها يقوم على "معرفة" تقليدية أعيد تنسيقها لتحسين معالجة موضوعها المفترض.

وهكذا، والقلقل الشورية تحتاح الشرق الإسلامي، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب يدمنون "الوظائف الشفهية"^(١٠٦) أى الكلام فقط، ويقول الاقتصاديون - أو المستشرقون الذين "أعيد تدويرهم" - إن بعض "العناوين الرئيسية" مثل الرأسمالية أو الاشتراكية لا تنفي بأغراض الإسلام الحديث^(١٠٧). وفي الوقت الذى تعلق فيه موجة مناهضة الإمبريالية وتوحد العالم الشرقي كله، نجد أن المستشرق يدين هذه الحركة برمتها لا باعتبارها مصدر مضايقة فحسب بل باعتبارها إهانة موجهة للديمقراطيات الغربية. وفي الوقت الذى يواجه فيه العالم قضايا خطيرة وذات أهمية عامة - مثل القضايا التى تتضمن خطر الدمار النووي، والموارد الشحيحة إلى حد ينذر بكارثة، والمطالب الإنسانية غير المسبوقة لتحقيق المساواة والعدالة والتكافؤ الاقتصادى - يقوم السياسيون باستغلال الصور الكاريكاتورية الشعبية للشرق، ولا يقتصر مصدر ذخيرتهم الأيديولوجية على أنصاف المتعلمين من التكنوقراطيين بل

يضم كبار المعلمين من المستشرقين. والمتخصصون "الأسطوريون" في الشئون العربية ممن يعملون في وزارة الخارجية الأمريكية يحذرون الناس من الخطط العربية للاستيلاء على العالم. أما الصينيون "الخونة"، و"أنصاف العرايا" من الهنود، والمسلمون "السليبيون" فيوصفون بأنهم نسور تريد أن تنهب عطايانا "نحن"، ويلعنون عندما "نقدمهم" ويلجأون إلى الشيوعية أو إلى غرائزهم الشرقية حيث لا تُرجى هدايتهم: إذ لا يكاد هذا يختلف عن ذلك.

وهذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تغمر الصحافة والتفكير الشعبى، إذ يُظن أن العرب قوم يركبون الجمال، إرهابيون، أنوفهم معقوفة، فاسقون مرشون، وأن ثروتهم التى لا يستحقونها إهانة للحضارة الحقيقية. وخلف ذلك دائماً ما يختبئ افتراض أنه رغم انتماء المستهلكين الغربيين إلى أقلية عديدة في العالم، فإن من حقهم إما أن يمتلكوا أو ينفقوا (أو أن يمتلكوا وينفقوا معاً) غالبية موارد العالم. لماذا؟ لأن المستهلك الغربى، بخلاف الشرقى، إنسان حقيقى. ولا يوجد اليوم مثال أنصع على ما وصفه عبد الملك بأنه "هيمنة الأقلية التى تملك" والمركزية الإنسانية المتحالفة مع المركزية الأوروبية: إن الغربى الأبيض الذى ينتمى للطبقة الوسطى يعتقد أنه يستمتع بميزة إنسانية تمنحه الحق لا فى إدارة العالم غير الأبيض فحسب بل أيضاً فى امتلاكه، لمجرد كون ذلك العالم - تعريفاً - لا ينتمى للإنسانية تمام الانتماء مثلنا "نحن". كما لا يوجد مثال أصفى من هذا على الفكر المجرد من الصفات الإنسانية.

ومن زاوية معينة، تعتبر جوانب قصور الاستشراق، كما سبق لى أن ذكرت، هى نفسها جوانب القصور الناجمة عن تجاهل إنسانية ثقافة أخرى أو شعب آخر أو منطقة جغرافية ما، واختزالها إلى 'جوهر' ما، وتجريدها من صفاتها. ولكن الاستشراق قد خطا خطوة أبعد من ذلك، فهو يرى أن الشرق يقتصر وجوده على ما 'يُشاهد'، بل وأنه ظل ثابتاً فى الزمان والمكان بالنسبة للغرب. فلقد بلغت درجة النجاح الباهر الذى حققه الاستشراق فى مناهجه الوصفية والنصية حدًا جعل الناس يعتبرون فترات بأسرها فى التاريخ الثقافى

والسياسى والاجتماعى للشرق مجرد مظاهر استجابة للغرب. فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله برد فعل سلبى. والغرب هو المشاهد والقاضى وهيئة المحلفين فى كل قضية تتعلق بأى جانب من جوانب السلوك الشرقى. ومع ذلك فإذا كان التاريخ فى القرن العشرين قد تسبب فى تغيير جوهرى فى الشرق ومن أجل الشرق، فذلك مما يُذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن

إنشاء الشرق الجدد من الزعماء أو المفكرين أو راسمى السياسات قد تعلموا إلى حد ما دروساً كثيرة من كدح أسلافهم المضى، كما أعانته على ذلك التحولات البنوية والمؤسسية التى أنجزت فى الفترة الوسطى وأنهم أصبحوا يتمتعون بحرية أكبر فى صوغ مستقبل بلدانهم، إلى جانب أنهم قد اكتسبوا أيضاً قدرًا كبيرًا من الثقة، وربما نزعة عدوانية طفيفة كذلك، كما إنهم لم يعودوا يعملون على أمل الظفر بحكم لصالحهم من هيئة المحلفين الخفية فى الغرب، فهم لا يجرون حوارهم مع الغرب بل مع زملائهم المواطنين^(١٠٨).

أضف إلى ذلك أن المستشرق يفترض أن ظهور ما لم تهيشه النصوص لظهوره قد ظهر إما نتيجة تحريض خارجى فى الشرق أو بسبب التفاهات الشرقية الضالة. ولا يوجد نص من النصوص الاستشراقية التى كتبت عن الإسلام، حتى ذلك المصنف الجامع تاريخ كيمبريدج للإسلام، يستطيع أن يهيمى قارئه لما حدث منذ عام ١٩٤٨ فى مصر وفلسطين والعراق وسوريا ولبنان أو اليمن شماله وجنوبه. وعندما تعجز العقائد الجامدة عن الإسلام عن مد يد العون، حتى لأشد المستشرقين تفاؤلاً، يبدأ اللجوء إلى رطانة العلوم الاجتماعية الاستشراقية، وإلى بعض التجريدات التى يمكن تسويقها مثل النخب والاستقرار السياسى، والتحديث، والتنمية المؤسسية، وقد اصطبغت جميعها بالصبغة المميزة للحكمة الاستشراقية. وفى غضون ذلك ينشأ صدع يتسع ويزداد خطره ليفصل بين الشرق والغرب.

والأزمة الراهنة تجسد التفاوت بين النصوص والواقع تجسيدا صارخا.

لكننى لا أريد أن أقصر فى هذه الدراسة للاستشراق على كشف مصادر آراء الاستشراق بل أن أتأمل أيضاً أهميته، فالمثقف المعاصر يرى مُحَقَّقاً أنه إذا تجاهل جزءاً من العالم لأنه أصبح يتناول عليه، كان معنى ذلك تجاهل الواقع وتجنبه. وما أكثر ما كان دارسو العلوم الإنسانية يقصرون اهتمامهم على موضوعات بحث مستقلة، فلم يرقبوا أو يتعلموا من مبحث مثل الاستشراق الذى كان طموحه الدائب أن يحيط بعالم كامل، لا بقسم منه يتيسر رسم حدوده مثل مؤلفات مؤلف واحد أو مجموعة من النصوص. ومع ذلك، فإلى جانب بعض "أستار الأمن" الأكاديمية مثل "التاريخ" أو "الأدب" أو "العلوم الإنسانية"، ورغم طموحات الاستشراق الكبيرة، فإنه منغمس فى الظروف التاريخية الدنيوية، وهو الانغماس الذى يحاول أن يخفيه بقناع العلمية المفرطة التى كثيراً ما يتباهى بها وبدعوى العقلانية. ويستطيع المفكر المعاصر أن يتعلم من الاستشراق كيف يحدُّ أو يُوسِّعُ، بمنهج واقعى، من نطاق مزاعم مبحثه، من ناحية، وأن يرى من ناحية أخرى الساحة الإنسانية (أو ساحة القلب، مُضَعَّة اللحم والدم، كما كان الشاعر يبتس يسميها) التى تشهد مولد النصوص والرؤى والمناهج والمباحث العلمية، وتشهد نموها وازدهارها ثم تدهورها. والبحث فى الاستشراق يعنى كذلك طرح الطرائق الفكرية اللازمة لمعالجة المشكلات المنهجية التى قدمها التاريخ فى مادة موضوعه، إن صح هذا التعبير، أى الشرق. ولكن علينا قبل ذلك، فى واقع الأمر، أن نَطَّلِعَ على القيم الإنسانية التى كاد الاستشراق، بخبراته وأبنيته، أن يلغها.

الفصل

الثاني

2

أبنية الاستشراق

واعادة بنائها

¹⁹عندما قام السيد عمر، نقيب الأشراف ... بتوزيع البثّة له منذ خميس وأربعين سنة تقريباً، ساء أمام موكب الزفاف رجل كان قد شق بطنه وأخرج قسماً كبيراً من أمعائه وضعه أمامه على صينية فضية: وبعد انقضاء الموكب أعاد المعى إلى مكانها ومكث في منزله أياماً كثيرة قبل أن يشفى من غواقب تلك القعدة الحقاء والمقزرة²⁰.

إدوارد ولیم لین، وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم.

في حالة سقوط هتل هذه الامبراطورية، سواء كان ذلك بثورة في القسطنطينية أو بتوالي تمزيق أوصالها، فسوف تنال كل دولة من الدول الأوروبية، بانتم فرض الحماية، نصيباً معيناً وفقاً لما ينص عليه المؤخر من شروط. وهذه المحميات، بغد تعريفها ورسم حدودها فيما يتعلق بمساحة كل منها، وفقاً لجيرانها وأمن حدودها وتقارب أديانها وأخلاقها ومصالحها ... لا تخضع إلا لسيادة الدول الأوروبية. وهذه السيادة، المعرفة على هذا النحو، والمنصوص عليها كحق أوروبي، سوف تتمثل أساساً في حق احتلال أجزاء معين من الأرض، أو السواحل، حتي تنشئ فيه إما مدناً حرة أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ أو مرافئ تجارية ... ولن يثنى ذلك إلا بفرض حماية مسلحة وواهمة للحضارة بحيث تمارسها كل دولة على محميتها لتكفل وجودها وعناصر قوميتها تحت لواء قومية أكثر قوة .

ألفونس دى لامارتين

رحلة في الشرق

— الفصل الثاني —

أولاً: حدودُ أعادوا رسمها، وقضايا أعادوا تعريفها ودينٌ جعلوه علمائياً

توفى جوستاف فلوبر في عام ١٨٨٠ قبل أن ينتهى من كتابة روايته *بوفار وبيكوشيه* وهى رواية موسوعية فكاهية عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشرى. ومع ذلك فإن الخطوط العريضة لرؤيته واضحة، وتدعمها بوضوح التفصيلات المستفيضة فى الرواية. والبطلان اللذان تحمل الرواية اسميهما موظفان كتابيان من الطبقة البورجوازية، وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش فى ضيعة ريفية حتى يفعل كل ما يريدان ("نفعل كل ما نريد!") وحسبما يصور فلوبر ما يحدث لهما حين 'يفعلان ما يريدانه'، يقوم بوفار وبيكوشيه بجولة واسعة، عملية ونظرية، فى الزراعة والتاريخ والكيمياء والتعليم وعلم الآثار والأدب، ويخرجان بنتائج دائماً ما تقصر عن بلوغ النجاح، فهما يطوفان يحقون العلم مثل المسافر فى الزمن والمعرفة، فيشهدان ضرورياً من خيبة الأمل والكوارث

■ آنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

وألوان الخذلان التى يعهدها الهواة غير المهمين. والواقع أن ما يبران به يمثل الخبرة الكاملة لانتشاع الوهم فى القرن التاسع عشر، ومعنى ذلك أن "أفراد البورجوازية الظافرين" - بتعبير شارل مورازيه - يتحولون إلى ضحايا يتعثرن بسبب مستوى تفكيرهم العادى وعجزهم الذى يحول دون تمييزهم. فكل حماس يذوى ويتحول إلى قالب لفظى ممل، وكل مبحث علمى أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى الفوضى والخراب والحزن.

ومن بين الصور التمهيدية التى أعدها فلوير لختام هذا المشهد العام للباس صورتان جديرتان باهتمامنا الخاص هنا، الأولى صورة الرجلين وهما يناقشان مستقبل الجنس البشرى: إذ إن بيكوشيه يرى "مستقبل الإنسانية من خلال زجاج معتم" وبوفار يراه مشرقاً "وضاءة"، فهو يقول:

الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوروبا. هذا هو القانون التاريخى الذى يقضى بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب... أخيراً سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان^(١).

وهذا الصدى الواضح لأفكار كينيه يمثل ابتداء دورة أخرى من دورات الحماس وتخيبة الأمل التى سوف يمر بها الرجلان. ويتضح من المذكرات التحضيرية التى كتبها فلوير للرواية أن هذا 'المشروع' الذى يتوقعه بوفار لن يختلف مصيره عن مصير مشروعاته الأخرى، إذ سوف يصطدم بالواقع الذى يقف سببه - ويتمثل الواقع هذه المرة فى الظهور المفاجئ لرجال الشرطة الفرنسية الذين يتهمونه بالفسق والفجور. وبعد سطور قليلة تظهر الصورة الثانية التى تهنما، حين يعترف الرجلان معاً وفى نفس الوقت لبعضهما البعض أنهما يرغبان سرّاً فى العمل بنسخ المخطوطات، فيطلبان صناعة قمطر يتسع لعمل شخصين، ويشتريان الكتب والأقلام الرصاص والممحوات ثم - عندما ينتهى فلوير من رسم الصورة - يبدأ العمل. وهكذا يتدهور حال بوفار وبيكوشيه من موقف من يحاول 'خوض غمار' المعرفة وتطبيقها مباشرة، إلى حد ما، إلى موقف الذى يتنقل، آخر الأمر، نقلاً سلبياً من نص لنص.

— الفصل الثانى —

ورغم أن فلووير لا يفصح إفساحاً كاملاً عن رؤية بوغار لتجديد أوروبا على يدى آسيا، فنحن نستطيع شرحها (وشرح ما انتهت إليه على مكتب السَّاع) بعدة طرائق مهمة، فهذه الرؤية، مثل الكثير من رؤى الرجلين الأخرى، رؤية عالمية وهى رؤية لإعادة البناء وهى مثل ما كان فلووير يرى أنه ولع القرن التاسع عشر بإعادة بناء العالم وفقاً لرؤية إبداعية أى خيالية تصحبها أحياناً تقنية علمية من نوع خاص، ومن الرؤى التى يقصدها فلووير الأعمال اليونانية أو الطوباوية التى كتبها سان-سيمون وفورييه، وطرائق التجديد العلمى للبشرية التى تصوَّرها أوجست كونت، وجميع الأديان التقنية أو العلمانية التى كان يُروَّج لها دعاة الأيدولوجيا، والمنطقية الوضعية، والمذاهب الانتقائية، والعلوم الغيبية، والإنجهايات التقليدية والمثالية مثل ديستوت دى تراسى، وكباني، وميشييه، وكوزان، وبيرون، وكورنوت، وكابيه، وجانيه، ولاميتيه^(٢). ويعتق بوغار وبيكوشيه شتى مذاهب هذه الشخصيات على امتداد الرواية، ثم ينتقلان بعد تدميرها إلى البحث عن مذاهب أحدث دون تحقيق نتائج أفضل.

وتعتبر جذور أمثال هذه الطموحات 'التفكيكية' جذوراً رومانسية ذات طابع بالغ الخصوصية. ولابد أن نذكر إلى أى حد كان الجانب الأكبر من المشروع الروحى والفكرى للقرن الثامن عشر يمثل 'لاهوياً أعيد تكوينه'، ويطلق عليه م. هـ. إيزامز تعبير 'المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة'، وانتقل هذا النمط الفكرى إلى المواقف الفكرية المميزة للقرن التاسع والتى يهوجها فلووير فى بوغار وبيكوشيه. وهكذا فإن فكرة التجديد تشير، كما يقول إيزامز، إلى اتجاه رومانسى بارز، تلا اتجاهى العقلانية واللياقة اللذين جاء بهما عصر التنوير... لم يرمى إلى العودة إلى الدراما المطلقة والأسرار التى تتجاوز العقلانية فى القصة والعقائد المسيحية، وإلى الصراعات العنيفة والانقلابات المفاجئة فى الحياة الباطنة المسيحية وتدور حول التضاد بين كل نقيضين: الهلاك والخلق، والجحيم والجنة، والنفى والتلقى، والموت والبعث، والاكتئاب

والفرح، وفقدان الفردوس واستعادة الفردوس... ولما كان الكتاب الرومانسيون يعيشون بعد عصر التنوير، وهو أمر محتوم، فقد بعثوا الحياة في هذه المسائل القديمة في صورة مختلفة، إذ ألّوا على أنفسهم أن ينقلوا النظرة الشاملة إلى تاريخ الإنسان وقَدَرَه، والنماذج الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الديني، بإعادة تكوينها بأسلوب يكفل لها أن تكون مقبولة عقلانيًا إلى جانب دورها في الحياة الشعورية، مؤقتًا⁽³⁾.

وأما ما كان بوفار يرمى إليه بإشارته إلى تجديد أوروبا على يدَي آسيا فيعتبر فكرة رومانسية بالغة النفوذ والتأثير، إذ كان فريدرش شليجل ونونواليس، مثلاً، يحثان أبناء وطنهما، ويحثان الأوروبيين بصفة عامة، على دراسة الهند دراسة مفصلة، لأن ثقافة الهند ودينها يستطيعان هزيمة النزعة المادية والآلية (واللذهب الجمهوري) في الثقافة الغربية، قائلين إن هذه الهزيمة من شأنها أن تنشئ أوروبا جديدة بُعثت فيها الحيوية، وتُطلُّ علينا في هذه 'الوصفة' صور الكتاب المقدس عن الموت والبعث والخلاص. أضف إلى ذلك أن المشروع الاستشراقي الرومانسي لم يكن مجرد مثال خاص لاتجاه عام، بل كان قوة جبارة ساهمت في تكوين هذا الاتجاه، على نحو ما جاء في الحجج المُقنعة التي أقامها ريمون شواب على ذلك في كتابه *النهضة الشرقية*. ولكن قيمة آسيا لم تكن ترجع إلى آسيا نفسها بقدر ما كانت ترجع إلى نفعها لأوروبا الحديثة. وهكذا فإن كل من أثقن لغة شرقية، مثل شليجل أو فرانتس بوب، كان يعتبر بطلاً روحياً، أو فارساً شاردًا يعود لأوروبا حاملاً الوعي بالرسالة المقدسة التي فقدتها. وكان هذا الوعي على وجه الدقة هو ما واصلت الأديان العلمانية - التي صورها فلوبير - حمله في القرن التاسع عشر. ولم يكن أوجست كونت - مثل بوفار - يقل عن شليجل ووردزورت وشاتوبريان استمساكاً ودعوة إلى أسطورة علمانية تنتمي لما بعد عصر التنوير، وكانت خطوطها العريضة مسيحية بلا مرأى.

وقد جعل فلوبيز بطلَى الرواية، بوفار وبيكوشيه، يستعرضان جميع الأفكار "التنقيحية" من البداية حتى النهاية التى تتسم بانحطاط فكاهى، فلفت الأنظار بذلك إلى الخلل البشرى الذى تشترك فيه جميع المشروعات. كان يدرك خبير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذى يكمن خلف الفكرة الشائعة "بتجديد أوروبا على يدى آسيا"، فلم يكن من الممكن أن يصبح "لأوروبا" أو "آسيا" معنى لولا الأسلوب الذى توصل به الحاملون فى تحويل مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يمكن معالجتها والتحكم فيها. وكانت أوروبا وآسيا إذن، فى جوهر الأمر، أوروبا التى تنتمى إليها وآسيا التى تنتمى إليها أى إنهما كانتا إرداتنا والصورتين اللتين رسمناهما لهما، كما قال شوبنهاور. وكانت القوانين التاريخية فى حقيقتها قوانين المؤرخين، مثلما كانت "الصورتان من صور الإنسان" - اللتان وردتا فى عبارة بوفار - لا تشيران إلى واقع فعلي بقدر ما تكشفان عن القدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الختمية على فواصل التمييز التى وضعها الإنسان. وأما النصف الآخر من العبارة - وهو "سوف تلتحمان أخيراً" - فيقصد بها فلوبيز السخرية من عدم اكتراث العلم، فى مرح، بالواقع الفعلى، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية كأنها مواد خامدة إلى حد بعيد. لكنه لم يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسة، أو العلم الأوروبى "المسيانى" أى القائم على الأمل فى الخلاص، والذى كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظلم، وشهية يستحيل تلقينها تدفع صاحبها إلى محاولة التطبيق الفورى للأفكار النظرية الجلييلة بصورة خيالية. وأما ما لم يحسب ذلك العلم، أو تلك المعرفة، حسابه يوماً ما فهو الانفصال الراسخ فى أعماق ذلك العلم - وهو انفصال غير حميد وإن لم يسبب له حرجاً - بينه وبين الواقع بل ومقاومة الواقع له. فعندما 'يلعب' بوفار دور العالم، يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب، وأن الواقع هو ما يقول العلم إنه واقع، وأنه لا أهمية لكون العالم أحمق أو حالم، فهو لا يستطيع أن يرى (مثلما لا يستطيع كل من يفكر بهذا الأسلوب أن يرى) أن الشرق قد لا

يرغب فى تجديد أوروبا، أو أن أوروبا لم تكن توشك أن تنصهر بصورة ديمقراطية مع الآسيويين من ذوى البشرة الصفراء أو السمراء. وباختصار فإن هذا العالم لا يدرك فى علمه إرادة السلطة التى تغزو جهوده وتفسد طموحاته، وهى إرادة أثنائية.

ويحرص فلويسير، بطبيعة الحال، على أن يجعل الأحمقين المسكينين اللذين يصورهما يكتويان بنار هذه الصعوبات، إذ يتعلم بوفار ويكوشيه أنه من الأفضل لهما ألا يتعاملا بالأفكار والواقع معاً. وتقدم خاتمة الرواية صورة للرجلين وقد أصبحا يقتعانان تماماً بنسخ ما يفضلانه من أفكار ونقلها بأمانة من الكتب إلى الأوراق، أى إن المعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع. فالمعرفة هى ما ينتقل فى صمت ودون تعليق من نص إلى نص، وأصبحت الأفكار تُذاع وتُنشر دون أن تنسب لمؤلف معروف، ويكررها من يكررها دون نسبتها إلى صاحبها، إذ أصبحت، حرفياً، أفكاراً مُتَقَلَّاةً، بمعنى أنها مُتَقَبَّلَةٌ أو مقبولة، فالعبرة فقط بوجودها، حتى يكررها البعض، ويرجعوا صداها، ثم يرجعوا صداها من جديد، دون إبداء رأى فيها.

وتمثل هذه الحادثة القصيرة، بشكلها المضغوط إلى حد بعيد، والمقتطفة من المذكرات التى كتبها فلويسير لروايته بوفار ويكوشيه، الإطار الذى تقع فيه أبنية الاستشراق الحديثة بصفة محددة، فما الاستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الأديان العلمانية (وشبه الدينية) التى اتسم بها الفكر الأوروبي فى القرن التاسع عشر. ولقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذى ورثته أوروبا من العصور الوسطى وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق فى هذا الإطار. أما فى القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضافرة، والتى كانت تُلْمَحُ إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهى التى أعاد فلويسير فيما بعد رسم خطوطها العريضة.

ومن هذه العناصر بدايةً انفتاح الشرق انفتاحاً كبيراً تجاوز الأراضى

الإسلامية. وكان هذا التغيير الكمي، إلى حد كبير، من ثمار الاستمرار والتوسع في المكتشفات الأوروبية لسائر مناطق العالم. وازداد تأثير أدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والرحلات 'الأخلاقية'، وكتابة السقارير العلمية، زيادة أدت إلى زيادة تحديد وتوسيع صورة الشرق. فإذا كان الاستشراق يدين أساساً للمكتشفات الشرقية الخصب التي قام بها أنكتيل وجونز، في الثلث الأخير من القرن، فلا بد من رؤية هذه في السياق الأوسع الذي اشترك في إنشائه كوك و بوجانجيل، مع رحلات تورنفور وأدانسون، وكتاب تاريخ الرحلات إلى الأراضي الجنوبية الذي كتبه الفرنسي شارل بروس، الذي اشتهر بلقب بريزيدان دي بروس، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادئ، والمبشرون اليسوعيون في الصين والأمريكتين، واستكشافات وليم دامبيسار، الإنجليزي، وما كتبه عنها، وما لا يحصى من التأملات في مسائل العماليق، وسكان باتاجونيا في أمريكا الجنوبية، والمتوحشين، والسكان الأصليين، وشأنه الخلفة، وهم من كان يُفترض أنهم يقطعون في أقصى الشرق والغرب والشمال والجنوب بالنسبة لأوروبا. ولكن جميع أمثال هذه الآفاق المستمرة في التوسع كانت تحافظ على موقع أوروبا الثابت في المركز، بامتيازاته الخاصة، باعتباره مُشاهدًا أو مُراقبًا، بصفة رئيسية، (أو، بالعكس، باعتباره يُشاهد أو يُراقب بصفة أساسية على نحو ما نرى في الكتاب الذي كتبه أوليفر جولد سميث بعنوان المواطن العالمي، وهو مجموعة خطابات نسجها المؤلف إلى كاتب صيني يقيم في لندن، ويصف الأحوال فيها)، بل إن انطلاق أوروبا خارج حدودها كان يصحبه دعم لإحساسها بالقوة الثقافية، إذ أنشأت المستعمرات وثبتت المنظورات القائمة على المركزية العنصرية استناداً إلى حكايات الرحالة إلى جانب المؤسسات الكبرى مثل شتى الشركات الخاصة بالهند.

ومن هذه العناصر كذلك نشأة موقف يستند إلى معرفة أدق تجاه كل ما هو أجنبي وغريب، وهو الموقف الذي ساعد في تشكيله الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الخبرة الأوروبية بالحضارات

الأخرى، وكذلك الحضارات الأعرق، تعود على الناس بالفائدة. وكان ذلك التيار القوي في الأنثروبولوجيا التاريخية في القرن العاشر، وهو الذي يصفه الباحثون بأنه 'مواجهة بين الأرباب'، يعنى أن جيون كان يستطيع أن يستشف دروس تدهور روما في نهضة الإسلام، مثلما كان فيكون يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات الوحشية الشاعرية. وهكذا فإذا كان المؤرخون في عصر النهضة يصدرون أحكامهم 'الجامدة' على الشرق باعتباره غدواً، نجد مؤرخى عصر النهضة يواجهون خصائص الشرق 'الغريبة' بقدر ما من الموضوعية أو عدم التحيز، إلى جانب محاولة محدودة للتعامل مباشرة مع مادة المصادر الشرقية، وربما يكون السبب أن هذا الأسلوب كان يساعد الأوروبي على فهم ذاته فهماً أفضل. ومن الأمثلة على التغير في الموقف ترجمة جورج سيل للقرآن الكريم والتمهيد الذي قدم به لها. إذ إن سيل حاول تناول التاريخ العربى من مدخل المصادر العربية، كما إنه سمح للمفسرين المسلمين للنص المقدس بأن يتحدثوا بالستهم⁽⁵⁾. وكان المذهب المقارن البسيط عند سيل، وعلى امتداد القرن الثامن عشر كله، يمثل مرحلة مبكرة من مراحل تطور المباحث المقارنة (في فقه اللغة، والتشريع، والفقه القانونى، والدين) وهى التى أصبحت من مفاخر المنهج في القرن التاسع عشر.

ولكن بعض المفكرين كانوا يميلون إلى تجاوز الدراسة المقارنة، وتجاوز استقصاءاتها الحصرية للجنس البشرى من "الصين إلى بيرو"، من خلال التعاطف الذى يبلغ حد التوحد مع الغير. وهذا عنصر ثالث برز في القرن الثامن عشر فمهد الطريق أمام الاستشراق الحديث. وما ندعوه اليوم بالمدرسة 'التاريخية' أو المذهب التاريخى فكرة أتى بها القرن الثامن عشر، فكان فيكون وهيردر وهامان، وغيرهم، يعتقدون أن جميع الثقافات تنسم بالتماسك العضوى والداخلى، وأنها ترتبط جميعاً بروح ما، أو عبقرية، أو 'مناخ' ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الأجنبى أن يخترقها إلا بالتعاطف التاريخى.

وهكذا كان كتاب هيردر بعنوان أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسان (١٧٨٤ - ١٧٩١) يمثل استعراضاً بانورامياً لشتى الثقافات، وقد تخللت كل منها روح خلاقية معادية، واستحلال دخول أى منها إلا على المراقب الذى يضحي بتعصبه للتعاطف. وكان عقل ابن القرن الثامن عشر، الذى تشرب الحس التاريخي الشعبي والتعددي الذى كان هيردر وآخرون ينادون به^(١)، يستطيع اختراق الجدران المذهبية القائمة بين الغرب والإسلام، وأن يرى عناصر خفية للقرابة بينه وبين الشرق. ويُعتبر نابليون مثلاً شهيراً على التوحد (الذى عادة ما يكون انتقائياً) من خلال التعاطف، ويعتبر موزار مثلاً آخر. ففى النأى السحري (حيث تختلط القوانين الماسونية برؤى للشرق الحميد) وفى الاخطاف من السراى ترى صورة تمثل الشهامة والنخوة الإنسانية فى الشرق. وكانت قدرة هذا العامل على اجتذاب موزار بتمعناته نحو الشرق تفوق كثيراً قدرة الأشكال الحديثة للموسيقى "التركية".

ومع ذلك فمن أصعب الأمور أن نفصل هذه الرؤى الحديثة للشرق عند موزار عن شتى الصور التى تمثل الشرق باعتباره مكاناً غريباً قبل الحركة الرومانسية وفى أثنائها، إذ إن الاستشراق الشعبي فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر بلغ حد "الموضة" الشديدة القوة. ولكننا لا نستطيع أن نفصل حتى بين هذه "الموضة" - التى يسهل التعرف عليها فى أعمال وليم بيكفورد، وبايرون، وتوماس مور، وجوته - وبين الاهتمام بالحكايات القوطية، أى حكايات الغموض والرعب والإثارة، وأشعار وقصص الحب البرئ أو الحياة الرعوية شبه القروضية، ومشاهد أو زوى البهاء الهمجي والقسوة الوحشية. وهكذا كانت صور تمثيل الشرق ترتبط بالسجون التى صممها المهندس بيرانيى وأحياناً بأجواء اللوحات التى رسمها تيوبولو ذات الفخامة والروعة، وفى أحيان أخرى بالسمو الغريب الذى تصوره لوحات أواخر القرن الثامن عشر^(٢). وبعد ذلك، فى القرن التاسع عشر، نجد أن اللوحات الخاصة بالشرق فى أعمال ديلاكروا والعشرات من الرسامين الآخرين، من فرنسيين وبريطانيين، دون مبالغة، قد حولت الرؤى الذهنية

■ ابنة الاستشراق وإعادة بنائها ■

للشرق إلى صور بصرية وأصبحت لها حياتها الخاصة (وإن كان من المحتوم، للأسف، أن يَصْنَعُ هذا الكتاب عليها بالحدث). كان الشرق يرتبط بمعانٍ تتراوح ما بين اللذة الحسية، والأمل، والرعب، والسمو، ومسررات الشاعرية البريشة، والطاقة الجارفة، بمعنى أن صورة الشرق في المخيلة الاستشرافية الأوروبية قبل الحركة الرومانسية والثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر كانت في الواقع صورة تقبل التغيير والتلون مثل الخرباء، وأصبح يشار إليها بصفة "الشرقي" أو "الشرقية"^(٨)، ولكن قدوم الاستشراق الأكاديمي أدى إلى الحد كثيراً من طابع هذه الصورة للشرق ومن حرية حركتها.

وأما رابع العناصر التي مهدت الطريق لقيام أبنية الاستشراق الحديث فكان يتمثل في نزعة جارفة إلى تصنيف الطبيعة والبشر في أنماط، وأعظم اسمين في هذا الصدد هما، بطبيعة الحال، لينبوس، عالم النبات السويدي، وبيفون، عالم الطبيعة الفرنسي. ولكن الحركة الفكرية التي ينتميان إليها كانت واسعة الانتشار، وهي التي جعلت ما يسمى 'الامتداد الجسدي' - أي الطابع المادي الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض - يتحول من كونه صورة ظاهرة إلى اعتباره قياسات دقيقة للعناصر التي تشكل خصائصه، وسرعان ما أصبحت هذه الحركة تشمل تحويل كل ما له 'امتداد' أو وجود معنوي أو فكري أو روعي إلى أنماط محددة. فلقد قال لينبوس إن كل ملاحظة نسجلها عن أي نمط طبيعي "يجب أن تكون نتيجة للعدد وللشكل والنسب القائمة للحالة" والواقع أننا إذا نظرنا في كل ما كتبه كنانط أو ديدرو أو جونسون فسوف نستشف وكعاً مماثلاً بتكبير وتضخيم ملامح عامة، واختزال أعداد هائلة من 'الأشياء' حتى تنحصر في عدد أقل من الأنماط التي يمكن تنظيمها ووصفها. وكان كل نمط في التاريخ الطبيعي وفي الأنثروبولوجيا وفي التعميمات الثقافية يتخذ طابعاً خاصاً محدداً يتيح للمراقب أن يسميه اسماً معيناً، وكذلك، كما يقول فوكوه، أن "يتحكم في اشتقاقه". وكانت هذه الأنماط والطباع تنتمي إلى نظام معين، أي إلى شبكة من التعميمات التي يرتبط بعضها ببعض، وهكذا، كما يقول فوكوه:

— الفصل الثاني —

لابد أن نتوسل في كل تسمية بالعلاقة التي تربط الاسم الجديد بجميع الأسماء الأخرى الممكنة. ومعرفة ما ينتمى إلى شيء مفرد انتماءً صحيحاً تستلزم الاطلاع على تصنيف كل الأشياء الأخرى أو إمكان تصنيفها^(٩).

ونحن نجد في كتابات الفلاسفة والمؤرخين والموسوعيين وكتب المقالات أن الطابع الشخصي الذي يعتبر اسماً يظهر في صورة التصنيف الفسيولوجي والأخلاقي أو المعنوي معاً، إذ نجد، على سبيل المثال، نمط الإنسان الذي يعيش على الفطرة، ونمط الأوروبي، والآسيوي وهلم جراً. وتظهر هذه الأنماط عند لينوس بطبيعة الحال، ولكنها تظهر أيضاً في كتابات مونتسكيو، وجونسون، وبلومباخ، وسومرنج، وكانت، كما نجد أن الخصائص الفسيولوجية والأخلاقية موزعة بالتساوي تقريباً، إذ يوصف الأمريكي بأنه "أحمر اللون، سريع الغضب، متصبب القامة"، والآسيوي بأنه "أصفر اللون، مكتئب المزاج، متصلب القامة"، والإفريقي بأنه "أسود اللون، بليد الطبع، متهاون منحل"^(١٠). ولكن أمثال هذه التسميات النوعية تكتسب قوة وسلطة عندما يربط المفكرون بينها وبين أصول كل "شخصية" أى باعتبار أن هذه الأصول تمثل نمطاً وراثياً. فعند فيكو وروسو، على سبيل المثال، تزداد قوة التعميم الأخلاقي بفضل الدقة التي يراعيانها في محاولة إقامة الحجة على أن القضايا الراهنة - الأخلاقية والفلسفية بل واللغوية - تدبّر بتكوينها ونشأتها إلى هذه الأشكال الدرامية التي تكاد تكون أنماطاً فطرية، كالإنسان البدائي والعماليق والأبطال. وهكذا كان الشرقي يشار إليه باستخدام هذه الصفات الوراثية العالمية والعامة، مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

وتمثل العناصر الأربعة التي وصفتها - وهي التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف - التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي يعتمد عليها قيام الأبنية الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث،

ولولاها ما نشأ الاستشراق، على نحو ما سوف نرى بعد قليل. وإلى جانب ذلك كانت هذه العناصر من وراء تحرير الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، من منظور الفحص الدينى الضيق النطاق الذى كان الغرب المسيحى يتخذه فى دراستهما (والحكم عليهما). وبعبارة أخرى نقول إن الاستشراق الحديث مستمد من عناصر العلمانية فى الثقافة الأوروبية فى القرن الثامن عشر. فالعنصر الأول، وهو التوسع فى مفهوم الشرق جغرافياً وامتداده إلى مسافات أبعد، أدى مؤقَّتاً إلى التحلُّل من الإطار المرسوم فى الكتاب المقدس بل وإذابة ذلك الإطار إلى حد كبير، فلم تعد النقاط المرجعية هى المسيحية واليهودية، بتاريخهما وجغرافيتهما المتواضعتين نوعاً ما، بل أصبحت تُضمُّ الهند والصين واليابان وسومر، والبوذية واللغة السنسكريتية، والمذهب الزرادشتى، وديانة مانو الهندية القديمة. والعنصر الثانى هو تدعيم القدرة على التعامل تاريخياً مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهودية المسيحية (دون اختزالها لتصبح من موضوعات السياسة الكنسية) وذلك مع زيادة النظرة الراديكالية إلى التاريخ، بحيث أصبح تفهم أوروبا يعنى كذلك تفهم العلاقات الموضوعية بين أوروبا وبين تخومها الزمنية والثقافية التى كان الوصول إليها محالاً من قبل. وقد تحققت بمعنى من المعانى فكرة جون السيجوئى بعقد مؤرر بين الشرق وأوروبا، وإن كان ذلك بأسلوب علمانى خالص، إذ استطاع جيبون أن يتناول شخصية النبى محمد عليه السلام باعتباره شخصية تاريخية أثرت فى أوروبا لا باعتباره كافراً شيطانياً يترأخ موقفه ما بين السحر والنبوءة الكاذبة. والعنصر الثالث هو التوحيد الوجدانى مع بعض المناطق والثقافات التى لا ينتمى الأوروبي إليها، وهو الذى قهر 'عناد' الذات والهوية، بمعنى الاستقطاب المتمثل فى تصور وجود مجتمع من المؤمنين المتهيين للقتال الذين يواجهون جحافل الهمجين العرمرم، وهكذا لم تعد حدود أوروبا المسيحية تعتبر ضرباً من المناطق الجمركية؛ واكتسبت الأفكار الخاصة بالترابط الإنسانى وإمكانات الإنسان شرعية عامة بالغة الإتساع أى برينة من ضيق النظرة. والعنصر الرابع هو التكاثر الدائب والمنظم للتصنيفات الموضوعية للجنس

البشرى، نتيجة تشذيب وتنقيح إمكانات التسمية والاشتقاق حتى تجاوزت الفئتين القديمتين اللتين كان يصفهما فيكون بأنهما فئة الأمم غير اليهودية وفئة الأمة المقدسة، فَتَلَبَّتْ اعتبارات الأجناس والألوان والأصول والأمزجة والطبائع والأنماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم.

لكن القول بأن هذه العناصر المترابطة تمثل اتجاهها لإضفاء العلمانية لا يعنى ببساطة إزالة الانساق الدينية القديمة للتاريخ البشرى ومصير الإنسان ونماذجه الوجودية. فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك، إذ إنها أعيد تشكيلها ونشرها وتوزيعها فى الأطر العلمانية التى سبق لى تعدادها. فكل من يدرس الشرق كان يحتاج إلى مفردات علمانية تمشى مع هذه الأطر. لكنه إذا كان الاستشراق قد قدم المفردات، والمفاهيم النظرية الجاهزة، وأساليب العمل - فذلك حقاً ما فعله الاستشراق بل وما كان عليه الاستشراق اعتباراً من نهاية القرن الثامن عشر - فإنه قد احتفظ بما يعتبر تياراً ثابتاً فى "خطابه"، وهو الدافع الدينى الذى أعيد تشكيله، أو المذهب الطبيعى للأسباب الحارقة. وسوف أحاول أن أبين أن هذا الدافع الاستشراقى كان يكمن فى تصور المستشرق لنفسه، وللشرق، والمبحث الذى يعمل فيه.

كان المستشرق الحديث يرى نفسه بطلاً ينقذ الشرق من العتمة والاغتراب والغربة ويرى أنه هو الذى نجح فى إدراك ذلك. فبحوثه أعادت تكوين ما فُقد من لغات الشرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره، مثلما أعاد شامبوليون تكوين الحروف الهيروغليفية من حجر رشيد. وكانت أساليب الاستشراق الخاصة - من وضع المعاجم والقواعد النحوية، إلى الترجمة، والتفسير الثقافى - تعيد بناء القسيم القائمة فى الشرق العريق القديم، وفى المباحث التقليدية مثل فقه اللغة والتاريخ والبلاغة والجدلية المذهبية فتكسو عظامها لحماً وتعيد تأكيدها. ولكن الشرق ومباحث الاستشراق تغيرت فى غمار هذا الجهد تغيراً جذلياً، إذ لم تستطع البقاء بصورتها الأصلية. فلقد تعرض الشرق 'للتحديث'، فأعيد إلى الزمن الحاضر، حتى فى الشكل "الكلاسيكى" الذى كان المستشرق يدرسه عادة، كما أعيد إدراج المباحث التقليدية فى نسيج

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

الثقافة المعاصرة. ولكن هذا وذاك كانا يحملان آثار السلطة، ومعناها القدرة على بعث الشرق بل وخلقه، والقوة الكامنة في المناهج الجديدة، والمتقدمة علمياً، لفقه اللغة والتعميم الأنثروبولوجي. وباختصار، فبعد أن نقل المستشرق الشرق إلى العالم الحديث، بدأ يحتفل بمنهجه وبمكانته باعتباره مبدعاً علمانياً أى باعتباره رجلاً تمكّن من خلق عوالم جديدة مثلما خلق الله العالم القديم. وأما مواصلة أمثال هذه المناهج وهذه المكانة لتتجاوز عمر أى مستشرق فرد في هذه الدنيا، فقد تطلبت ظهور تقاليد الاستمرار العلمانية، أو نظاماً علمانياً من المنهجيات المنضبطة، التي لا يهمل الانتساب إلى عضويتها على رابطة الدم بل على 'خطاب' مشترك، أو على أسلوب ممارسة، ومكتبة، ومجموعة من الأفكار الثابتة، أو قل في كلمة واحدة إن يرثل تراثيل الحمد كل من ينضم إلى الصف. كان عند فلوير من بُعد النظر ما مكّنه أن يتوقع أن يتحول المستشرق الحديث على مر الأيام إلى نسّاح مثل بوثار وبيكوشيه، لكن مثل هذا الخطر لم يكن واضحاً في الأيام الأولى، في الحياة العملية لكل من سلفستر دى ساسى وإرنست رينان.

وأطروحتى تقول إننا نستطيع أن نفهم الجوانب الجوهرية لنظرية المستشرق الحديث وعمله (والاستشراق في العصر الحاضر مستمد منها) لا باعتبارها معرفة موضوعية أصبحت متاحة فجأة عن الشرق، بل باعتبارها مجموعة من الآبئية الموروثة من الماضى، بعد أن قامت بعض المباحث العلمية مثل فقه اللغة بإكسابها صبغة علمانية، وإعادة تنظيمها وتشكيلها، وهى المباحث التى كانت بدورها بدائل عن مذهب الأسباب الخارقة المسيحى (أو بعض صوره) بعد أن اكتسب ثوباً 'طبيعياً' إلى جانب تحديثها وإكسابها طابعاً علمانياً، وقد نجح 'تكييف' الشرق بوضعه في صورة نصوص وأفكار جديدة، حتى يلائم هذه الآبئية الجديدة. لاشك أن بعض علماء اللغة والمستكشفين، مثل جونز وأنكتيل، قد ساهموا في الاستشراق الحديث، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث باعتباره 'مجالاً' أو مجموعة من الأفكار أو 'خطاباً' كان العمل الذى قام به جيل لاحق لجيل هؤلاء. وإذا استخدمنا حملة نابليون (١٧٩٨ -

(١٨٠١) باعتبارها أولى الحيراث التي مكَّنت الاستشراق الحديث من الظهور، فلنا أن نعتبر أن أبطالها الذين شقوا الطريق - مثل ساسي ورينان ولين في مجال الدراسات الإسلامية - هم الذين تولوا بناء هذا 'المجال'، وإنشاء تقاليد جديدة، وأنهم أسلاف أعضاء جماعة 'الإخوان المستشرقين'. وكان ما فعله ساسي ورينان ولين يتمثل في إقامة الاستشراق على أساس علمي وعقلاني. ولم يكن ذلك يقتصر على ما أنجزوه من عمل نموذجي بل كان يتجاوز إلى ابتداء مفردات وأفكار يستطيع كل من يريد أن يصبح مستشرقاً أن يستعملها دون أن يُشير إلى شخص بعينه. كان 'تدشينهم' للاستشراق إنجازاً هائلاً، إذ أتاح وضع مصطلح علمي؛ ونفى الغموض وأحل محلّه نوعاً خاصاً من التبصر بالشرق؛ ونصّب شخصية المستشرق باعتباره الثقة المرجعية بل والسلطة المركزية في شؤون الشرق؛ وأضفى المشروعية على نوع خاص من عمل المستشرق يتميز بتماسكه المحدد؛ وأشاع في المحيط الثقافي تداول 'عملة' عقلانية كان وجودها يعني أن الآخرين سوف يتكلمون نيابة عن الشرق من الآن فصاعداً وأهم من ذلك كله أدى عمل هؤلاء 'المفتحين' إلى إعداد مجال دراسي و'أسرة' من الأفكار، وهما اللذان استطاعا بدورهما تكوين جماعة من الباحثين الذين كانت سلسلة نسبهم وتقاليدهم وطموحاتهم تجمع بين الانتماء إلى ذلك المجال 'داخلياً' وبين درجة من عدم الانتماء تكفل لهم الهيبة والاحترام العام خارجياً. وكلما ازداد تعدى أوروبا على الشرق في القرن التاسع عشر ازدادت ثقة الجمهور بالاستشراق. لكنه إذا كانت هذه الزيادة في الثقة قد تزامنت مع نقصان الأصالة، فلا ينبغي لنا أن ندهش كثيراً، لأن أسلوب الاستشراق منذ البداية كان يقوم على إعادة البناء والتكرار.

وهاك ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات والشخصيات التي تنتمي لأواخر القرن الثامن عشر وللقرون التاسع عشر، وهي التي سوف أتناولها في هذا الفصل، تمثل جزءاً مهماً أو تطويراً جوهرياً للمرحلة الأولى من أعظم عصر احتلالٍ للأراضي عرفه التاريخ. فبانتهاج الحرب العالمية الأولى كانت

■ آنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

أوروبا قد استعمرت ٨٥ في المائة من الأرض. والقول ببساطة بأن الاستشراق الحديث يمثل جانباً من جوانب الإمبريالية والاستعمار معاً ليس مثار خلاف كبير، لكن القول وحده لا يكفي بل لابد من تفصيل أبعاده تحليلياً و تاريخياً. ويُهْمَنَى أن أبين كيف كان الاستشراق الحديث، بخلاف ما كان لدى دالتى ودريبلو من وعى بالشرق قبل عهد الاستعمار، يجسد مبحثاً منتظماً يقوم على التراكم. وكان ذلك أبعد ما يكون عن الاقتصار على الجانب الفكرى أو النظرى فقط، إذ إنه جعل الاستشراق يميل ميلاً مهلكاً إلى التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من البشر والأراضى: لأن إعادة بناء لغة شرقية ميتة أو مفقودة كانت تعنى فى النهاية إعادة بناء شرق ميت أو مُهْمَل، كما كانت تعنى أن ما يصاحب إعادة البناء من دقة وعلوم بل وخيال إبداعى يستطيع تمهيد الطريق لما سوف تحققه الجيوش والإدارات والأجهزة البيروقراطية فى وقت لاحق على أرض الواقع، فى الشرق. كان تبرير الاستشراق لا يقوم فقط، بمعنى من المعانى، على نجاحاته الفكرية أو الفنية، ولكن أيضاً، فى وقت لاحق، على فاعليته ونفعه، وسلطته. ولاشك أنه جدير بالاهتمام الجاد به من هذه الزوايا جميعاً.

ثانياً

سلفستردى ساسى وإرنست رينان:

الأنثروبولوجيا العقلانية ومختبر فقه اللغة

كانت حياة سلفستردى ساسى تدور حول محورين رئيسيين هما الجهد البطولى والإخلاص بتفانٍ لما يعود به التعليم والمذهب العقلانى من النفع. ولُبد أنطوان - إيزاك-سلفستردى عام ١٧٥٧ لأسرة تعتنق مذهب الجانسينية أو اليانسينية، وهو من مذاهب الكاثوليكية الرومانية، وكان العمل التقليدى للأسرة عمل "الموثق العمومى"، وتلقى سلفستردى تعليمه الخاص فى دير بندكتى، فبدأ بدراسة اللغات العربية والسريانية والكلدانية. ثم درس العبرية.

وكانت العربية بصفة خاصة هي التي فتحت له أبواب الشرق، حسبما يقول جوزيف رينو، لأن المادة الشرقية، المقدس منها والدينوي، كان يمكن الاطلاع عليها في أقدم صورها وأكثرها نفعا، بتلك اللغة آنذاك^(١١). وعلى الرغم من مناصرته للسلطة الشرعية، عيّن في عام ١٧٦٩ أول معلم للغة العربية في مدرسة كانت قد أنشئت حديثاً آنذاك، تسمى مدرسة اللغات الشرقية الحية، وهي التي أصبح مديراً لها فيما بعد أي في عام ١٨٢٤، وفي عام ١٨٠٦ رُشِّح لمنصب الأستاذية في كوليج دي فرانس، مع أنه كان يشغل منذ ١٨٠٥ فصاعداً منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله فيها (الذي ظل بلا أجر حتى ١٨١١) ينحصر في البداية في ترجمة نشرات 'الجيش الفرنسي العظيم' و'المانيفستو' أو البيان الذي أصدره نابليون عام ١٨٠٦، وكان الأمل المرتجى من ترجمته إثارة 'التعصب الإسلامي' ضد الأوثوذكسية الروسية، ولكنه عمل بعد ذلك سنوات كثيرة على تخريج المترجمين للعمل بقلم الترجمة الشرقية الفرنسي، إلى جانب تخريج باحثي المستقبل. وعندما احتل الفرنسيون مدينة الجزائر في عام ١٨٣٠، كان ساسي هو من ترجم 'الإعلان العام' للجزائريين، وكان وزير الخارجية يستشيريه بانتظام في جميع الشؤون الدبلوماسية المتعلقة بالشرق، وأحياناً كان وزير الحربية يستشيريه كذلك. وعندما بلغ الخامسة والسبعين من عمره حل محله داسيه أميناً لأكاديمية المَدُونَات، كما أصبح أيضاً أميناً للمخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وعلى امتداد حياته العملية الطويلة والتميزة، كان اسمه يرتبط بحق بإعادة بناء وإعادة تشكيل النظام التعليمي (خصوصاً في الدراسات الشرقية) في فرنسا بعد الثورة^(١٢). وفي عام ١٨٣٢ أُنعم على ساسي، مثل كوفييه، بلقب النبيل الفرنسي.

ولم يكن سبب ارتباط اسم ساسي ببداية الاستشراق الحديث يرجع فحسب إلى أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي أنشئت عام ١٨٨٢)، بل أيضاً إلى أن عمله قد وضع فعلياً أمام العاملين بهذه المهنة مجموعة نصوص كاملة منتظمة، ومذهباً تعليمياً عملياً، وتقاليدي بحثية، كما أنشأ

رابطة مهمة بين البحوث الشرقية والسياسات العامة. إذ بدأ، ولو على استحياء، في عمل ساسي، ولأول مرة في أوروبا منذ انعقاد مجلس فيين، تطبيق مبدأ منهجي متزامن مع البحث العلمي. ولا يقل أهمية عن ذلك أن ساسي كان يشعر دائماً أنه يقف على أعتاب مشروع تنقيح مهم، فقد كان رائداً يدرك ما يفعل، وكان - وهذا يتصل اتصالاً أشد بقضيتنا العامة - يكتب ما يكتب مثل كاهن أصبح علمانياً فأصبح الشرق مذهب الدين وطلابه رعايا كنيسة. وكان دوق دي برولسي، وهو أحد المعجيين المعاصرين به، يقول إن ساسي استطاع التوفيق في عمله بين منهج العالم ومنهج مُعَلِّم الكتاب المقدس، وإن ساسي هو الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لايبنتز وبين جهود بوسويه"^(١٣). ومن ثم فإن كل ما كتبه كان موجهاً إلى طلابه بصفة خاصة (وكان التلميذ هو ابنه نفسه لكتابه الأول مبادئ النحو العام، الذي كتبه عام ١٧٩٩) كما إنه كان يقدم ما يكتب لا باعتباره شيئاً جديداً بل باعتباره مقتطفاً مُتَّحاً من أفضل ما سبق فعله أو قوله أو كتابته.

وهاتان الخصيصتان - أي التقديم التعليمي للطلاب وتعمده التكرار صراحة بالاختطاف وبالتنقيح - ذواتا أهمية بالغة. فالنبرة التي تتميز بها كتابات ساسي دائماً نبرة صوت يتكلم: فنشره يشيع فيه استعمال ضمير المتكلم، وعبارات التحديد الشخصية، والحضور البلاغي. بل إننا نشعر حتى في أعوص ما يكتب - مثلما نرى في إشارته العملية إلى المسكوكات الأثرية من العهد الساساني في بلاد الفرس، في القرن الثالث - أننا نسمع صوتاً يتحدث أكثر مما نرى قلماً يكتب. والنعمة الأساسية لعمله تفصح عنها السطور الأولى لإهدائه كتابه مبادئ النحو العام إلى ابنه، إذ يقول "ما ألفتُ هذا الكتاب الصغير إلا من أجلك يا ولدي العزيز" - أي إنه يقول إنني أكتب (أو أتكلم) إليك لأنك تحتاج إلى معرفة هذه الأشياء، ولما كانت لا تتوافر في شكل ميسر، فمت بالعمل بنفسى من أجلك. هذه هي المخاطبة المباشرة، والنفع، والجهد، والعقلانية الحاضرة الكريمة، لأن ساسي كان يعتقد

— الفصل الثاني —

أنه من الممكن تقديم أى شىء فى صورة واضحة ومعقولة، مهما تبلغ صعوبة المهمة ومهما يبلغ غموض الموضوع. وهنا نجد الجمع بين صرامة بوسويه، والمذهب الإنسانى القائم على التجريد عند لايبنتز، إلى جانب نغمة أو نبرات روسو، فى الأسلوب نفسه.

وتؤدى نغمة ساسى أو نبراته إلى تكوين دائرة أو حلقة تفصله هو وجمهوره عن العالم بصفة عامة، مثلما يجتمع المعلم مع طلابه فى قاعة دَرَسٍ مغلقة فيمثلون مكاناً منفصلاً. فعلى عكس مادة الفيزياء أو الفلسفة أو الأدب الكلاسيكى تعتبر مادة الدراسات الشرقية مقصورة على الخاصة، فهى لا تهتم إلا من كانت لديهم من قبل اهتمامات بالشرق لكنهم يريدون تحسين معرفتهم به، بمنهج أشد انتظاماً، وهنا تكون فاعلية البحث التعليمى أكبر من جاذبيته. ومن ثم فإن المتحدث التعليمى يعرض مادته على تلاميذه، ويقتصر دورهم على تلقى ما يُقدَّم لهم فى صورة موضوعات مُنتخبة ومُرتبة بحرص وعناية. ولما كان الشرق قديماً وبعيداً فإن عرض المعلم يعتبر استرجاعاً أو رؤية جديدة لما اختفى عن أذهان الناس. ولما كان من المحال الكشف عن الشرق كله بسبب ثرائه الكبير (فى المكان والزمان والثقافات) فلا حاجة بنا إلا إلى الكشف عما يمثله من جوانب. وهكذا كان ساسى يركز على المنتخبات، والنصوص المختارة، على 'اللوحة' واستقصاء المبادئ العامة، وفى هذا كله تتولى مجموعة صغيرة نسبياً من النماذج القوية تقديم الشرق إلى الطالب. وأمثلة هذه النماذج قوية وذات سلطان لسببين، الأول أنه تتجلى فيها قدرات ساسى باعتباره حجة غربية فى بابه، يتقن ببصيرته من الشرق ما ظل خبيئاً حتى تلك اللحظة بسبب بُعد الشرق وغرابته، والثانى لأن هذه النماذج تتمتع بطاقتها السيميائية الذاتية (أو التى أضفاها المستشرق عليها) للدلالة على الشرق.

وتعتبر أعمال ساسى كلها فى جوهرها منتخبات، وهكذا فهى تتخذ الشكل الرسمى للكتب التعليمية، وتجنهد فى التنقيح إلى حد كبير. وقد كتب ساسى، إلى جانب مبادئ النحو العام كتاب المنتخبات العربية الذى يقع فى ثلاثة مجلدات (١٨٠٦ و ١٨٢٧) ومختارات من الكتابات العربية فى ————— ■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■ —————

النحو (١٨٢٥) وكتاباً في النحو العربى عام ١٨١٠ ('لاستعمال تلاميذ المدرسة الخاصة' كما يقول) ودراسات فى العروض العربى، ودين الدروز، ومؤلفات قصيرة كثيرة فى موضوعات شرقية مثل المسكوكات الأثرية، وأسماء الأعلام، والنقوش، والجغرافيا، والتاريخ والموازين والمقاييس، كما أصدر عددًا لا بأس به من الترجمات وتعليقين مسهبين عن كليلية ودمنة ومقامات الحريرى. وكان يتمتع على غرار ذلك بنشاط جم فى تحرير النصوص، وكتابة المذكرات والتأريخ للعلوم الحديثة. كما كان يتابع كل ما هو مهم تقريباً فى الباحث العلمية المتصلة بمجاله، وإن كان ذا نهج لا يحيد عنه فى كتابته الخاصة، وكان نطاق هذه الكتابة 'وضعياً' ضيقاً فى كل ما لا يتعلق بالدراسات الشرقية.

وعندما كلف نابليون المعهد الفرنسى عام ١٨٠٢ بوضع 'لوحة عامة' عن وضع وتقدم العلوم والفنون منذ عام ١٧٨٩، وقع الاختيار على ساسى لعضوية فريق الكتاب، فكان أشد المتخصصين صرامة، وأشد من يأخذون بالمنهج التاريخى بين كتّاب الموضوعات العامة. وكان التقرير الذى أصبح يعرف باسم تقرير داسيه بصفة غير رسمية، يجسد الكثير مما كان ساسى مولعاً به إلى جانب مساهماته بشأن حالة الدراسات الشرقية، وكان عنوانه - وهو لوحة تاريخية للدراسة العلمية فى فرنسا - يعلن الوعى التاريخى الجديد (بدلاً من الوعى المقدس، أى القائم على العقيدة الدينية). وكان هذا الوعى يتخذ صورة درامية، بمعنى أنه يقول إن المعارف يمكن تنظيمها وترتيبها 'على خشبة المسرح'، إن صح هذا التعبير، بحيث يستطيع المشاهد أن يستعرض صورتها الكلية بيسر وسهولة. وكان تصدير داسيه للتقرير موجهاً إلى الملك ويعبر عن موضوعه خير تعبير. إذ يقول إن هذا 'المسح' قد أتاح الإتيان بما لم يحاول ملك من قبل أن يأتى به، ألا وهو الإلمام بالصورة الكاملة للمعارف البشرية بنظرة شاملة واحدة. وأضاف داسيه إنه لو كانت قد انجزت مثل هذه 'اللوحة التاريخية' فى العصور الخوالى، فربما توافرت لنا روايات كثيرة فقدناها أو أصابها البلى، وأما أهمية اللوحة وفائدتها فتكمنان فى أنها حفظت

— الفصل الثانى —

المعارف وجعلتها فى متناول أيدي من يطلبها على الفور. والملح داسيه إلى أن الحملة الشرقية التى قام بها نابليون قد يسرت هذه المهمة، وأن من ثمار تلك الحملة زيادة درجة المعرفة الجغرافية الحديثة^(١٤). (ويفصح خطاب داسيه برمته، أكثر مما يفصح أى شئ آخر، عن مدى تساوى نفع الشكل الدرامى للوحة التاريخية مع النفع الذى تعود به أقسام السوبرماركت الحديث ومناضد عرض البضائع).

وترجع أهمية اللوحة التاريخية فى تفهم المرحلة الافتتاحية للاستشراق إلى أن هذه اللوحة تجسد الصورة التى اتخذتها المعرفة الاستشراقية وملاحجها، وذلك فى أثناء وصفها لعلاقة المستشرق بمادة موضوعه. إذ يتحدث ساسى فى الصفحات الخاصة بالاستشراق فى التقرير - مثلاً - يتحدث فى غير ذلك من كتاباته - عن عمله قائلاً إنه كَشَفَ، وأظهر وأنقذ كَمًا هائلاً من المادة التى كان يكتنفها الغموض. ولماذا؟ حتى يضعها بين يدي الطالب، إذ كان ساسى، مثل كل معاصريه من العلماء، يعتبر أن العمل العلمى إضافة إيجابية إلى الصرح الذى شارك جميع الباحثين فى بنائه. كانت المعرفة تعنى أساساً تحويل المادة إلى صورة مرئية، وكان هدف اللوحة يتمثل فى تركيب جهاز يجمع بين دقائق نفعها وبين صورتها العامة، على نحو ما قال به بنشام. وهكذا كان المبحث العلمى يمثل نوعاً خاصاً من تكنولوجيا السلطة: إذ كان يوفر للباحث (ولطالبيه) أدوات ومعرفة كانت مفيدة حتى تلك اللحظة (إذا كان مؤرخاً)^(١٥). والواقع أن مفردات السلطة المتخصصة والاكْتِسَابِ المتخصصة كانت شديدة الارتباط بسمعة ساسى باعتباره مستشرقاً رائداً. وتكمن بطولته البحثية فى قدرته على التعامل بنجاح مع صعوبات كتود، إذ كان يملك وسائل تقديم مجال لم يسبق وجوده إلى طلابه. ويقول دوق دى برولى عن ساسى إنه صنع الكتب والمفاهيم والنماذج. وكانت النتيجة إنتاج مادة عن الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم تكن موجودة عند أحد، حتى عند أبناء الشرق^(١٦).

نستطيع الاستدلال عليها إلا بعد دراسة طويلة مضيئة". بل إنه حتى لو تعرض المرء للضوابط الصارمة التي تفرضها الدراسة المتخصصة، فسوف يتعذر تفهم كثير من الأوصاف الواردة في ذلك الشعر على الأوروبيين "الذين وصلوا إلى درجة أعلى من الحضارة". ومع ذلك فإن ما نستطيع أن نحكم معرفته له قيمة كبرى لنا نحن الأوروبيين الذين اعتدنا إخفاء صفاتنا الخارجية، وأنشطتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن ثم فإن نفع المستشرق يكمن في أنه يتيح الاطلاع على نطاق واسع من الخبرات غير المعتادة، بل وعلى ما هو أكبر قيمة، أي باعتباره ذلك النوع من الأدب القادر على مساعدتنا في فهم شعر العبرانيين "الرباني حقاً" (١٧).

وهكذا فإذا كان وجود المستشرق ضرورياً لأنه يستخرج بعض اللآلئ النافعة من البحر الشرقي البعيد، وما دام العلم بالشرق محالاً دون وساطة المستشرق، فمن الصحيح أيضاً أنه لا ينبغي استيعاب الكتابة الشرقية في صورتها الكلية. وكانت هذه مقدمة ساسي لنظريته عن الشذور، وهي المسألة التي شاعت وشغلت بالرومانسيين. فالأمر لا يقتصر على أن الآثار الأدبية الشرقية غريبة في جوهرها على الأوروبي، ولكنها غير جذيرة بالنشر إلا في صورة شذور لأنها لا تحافظ على إثارة اهتمام القارئ، وغير مكتوبة بالقدر الكافي من "الذوق والروح النقدية" (١٨). وهكذا يصبح على المستشرق أن يقدم الشرق في شكل سلسلة من الشذور التي تمثلها، وهي الشذور التي كان يعاد نشرها، وتقدم لها الشروح، والمحواشي، وتحاط بالمزيد من الشذور أيضاً. وهكذا فإن هذا التقديم يستلزم نوعاً خاصاً، أي المنتخبات، وهو في حالة ساسي، ذلك النوع الذي يتجلى فيه نفع الاستشراق وأهميته في أشد صورهما المباشرة والمفيدة وضوحاً. وأشهر ما وضعه ساسي هو المنتخبات العربية، وهو كتاب في ثلاثة مجلدات، 'مختوم'، إن صح التعبير، في مستهله بسطرين عربيين يزينهما السجع هما "كتاب الأنيس المفيد، للطلاب المستفيد، وجامع الشذور، من منظوم ومنثور".

وظلت منتخبات ساسي تُستخدم على نطاق بالغ الاتساع في أوروبا

أجيالاً عديدة. ورغم الزعم بأن ما تحتويه كان يمثل الشرق خير تمثيل، فإنها تُكَنُّ وتخفى وتغشى الرقابة التي يمارسها المستشرق على الشرق. كما إن النظام الداخلي لمحتوياتها، وترتيب أجزائها، واختيار الشذور، لا يكشف مطلقاً عن سرها، ويُشعر المرء بأنه لو لم تكن الشذور قد تُنخبِت بسبب أهميتها، أو بسبب تطورها الزمني، أو بسبب جمالها (وهو ما لم تكن منتخبات ساسي) فلا بد أنها تمسّد رغم ذلك خاصية طبيعية شرقية معينة، أو حتمية يتميز بها. ولكن ذلك أيضاً لم يُذكر قط، بل إن ساسي وزعم وحسب أنه قد أجهّد نفسه لصالح تلاميذه، أي حتى يوفر عليهم ضرورة شراء مكتبة كبيرة إلى حد يشع من المادة الشرقية (أو قراءتها). وبمرور الوقت ينسى القارئ جهود المستشرق، ويعتبر أن الشرق الذي أعيد بناؤه من خلال المنتخبات هو الشرق وحسب. وهكذا فإن البناء الموضوعي (تسمية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أي الصورة التي يجعلها المستشرق تمثل الشرق) يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر. فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، و'مبادئ' الشرق تصبح هي نفسها مبادئ المستشرق. وبعد أن كان الشرق بعيداً صار في متناول الأيدي، وبعد أن كان من المحال عليه الوقوف بذاته، أصبح مفيداً من الناحية التعليمية^{١٩} وبعد أن كان مفقوداً عثر عليه، حتى وإن أسقطت منه بعض الأجزاء في غضون ذلك العمل فضاعت. وهكذا فإن كتب المنتخبات التي أصدرها ساسي لا تعتبر استكمالاً للشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب باعتباره حضوراً شرقياً فيه^(١٩)، كما إن عمل ساسي يهيئ مكانة 'معمدة' للشرق، ويأتي بشرعة 'الاعتماد' في النصوص المقتطفة التي يتناقلها الطلاب جيلاً بعد جيل.

ولقد كانت التركة الحية التي خلفها ساسي في تلاميذه تركة مذهلة حقاً، فكان كل متخصص في الثقافة العربية في أوروبا إبان القرن التاسع عشر ينسب أصول حُجَّتِهِ الفكرية إلى ساسي، وكانت الجامعات والأكاديميات في فرنسا وإسبانيا والنرويج والسويد والدانرك وخصوصاً في ألمانيا حافلة بالتلاميذ الذين 'تشكلوا' على هدى خطاه ومن خلال لوحات المنتخبات التي

— الفصل الثاني —^{١٩}

هياها عمله^(٢٠). ومثلما يحدث لكل ميراث فكري، كان ازدياد إثراء هذه التركة وفرض القيود عليها يتزامنان عند الانتقال من جيل لجيل. وأما الجانب الذى يمثل أصالة نسب ساسى فكان يتمثل فى معاملته للشرق باعتباره شيئاً لا بد من استعادته واسترجاعه، على الرغم من 'تمرد' الشرق الحديث و'مراوغته' لا بسبب ذلك فحسب، فلقد وضع ساسى العرب فى الشرق، وهو الشرق الذى وضعه أيضاً فى اللوحة العامة للعلوم الحديثة. ومن ثم فإن الاستشراق ينتمى إلى الدراسة العلمية الأوروبية لكنه كان على المستشرق أن يعيد خلق مادته قبل أن تستطيع الوصول إلى مصاف الثقافتين اليونانية واللاتينية. وكان كل مستشرق يعيد خلق الشرق الخاص به وفقاً للقواعد المعرفية الأساسية الخاصة باللفقدان والكسب، وهى التى كان ساسى أول من قدمها ووضعها، لكنه مثلما كان والدًا للاستشراق، كان كذلك أول ضحية لهذا المبحث، إذ إن المستشرقين اللاحقين كانوا فى ترجماتهم للمجديد من النصوص والشذور والمقتطفات يزيحون تمامًا عمل ساسى، بل كان كل منهم يقدم صورته الخاصة للشرق المُسترجع. ومع ذلك فقد قُدِّرَ للعمل الذى بدأه ساسى أن يستمر، بعد اكتشاف فقه اللغة بوجه خاص طاقات منهجية ومؤسسية لم يستغلها ساسى فى يوم من الأيام. وكان ذلك إنجاز رينان، أى ربطه ما بين الشرق وبين أحدث المباحث العلمية المقارنة، وكان فقه اللغة من أبرزها.

والفرق بين ساسى ورينان هو الفرق بين شق الطريق ومواصلة السير فيه، إذ كان ساسى هو 'المتدع'، أو الأصل، وكان عمله يمثل ظهور هذا المجال ومكانته باعتباره مبحثًا من مباحث القرن التاسع عشر الذى تضرب جذوره فى أعماق الرومانسية الثورية. وكان رينان ينحدر من الجيل الثانى للاستشراق، وكانت مهمته تدعيم 'الخطاب' الاستشراقى 'الرسمى'، وتنظيم الأفكار التى أتى بها، وإنشاء مؤسساته الفكرية والدينية. أما ساسى فكانت جهوده الشخصية من وراء انطلاق وحيوية هذا المجال وأبنيته، وأما رينان، فكان قيامه بتطويع الاستشراق حتى يلائم فقه اللغة، وتطويعهما معاً حتى يلائما

الثقافة الفكرية لعصره، هو الذى مكن الأبنية الاستشرافية من الاستمرار فكرياً وزاد من إبرازها للعيان.

وكان رينان شخصية مرموقة فى ذاته، دون أن يتمتع بالأصالة الكاملة أو بالاستناد المطلق إلى من سبقه. وهكذا فإعتباره قوة ثقافية أو مستشرقاً مهماً، لا نستطيع أن نخترله ببساطة فنقتصر على شخصيته الخاصة أو على مجموعة من الأفكار المنهجية التى كان يؤمن بها. ولكن أفضل فهم لرينان هو أن نعتبره قوة دينامية، فلقد كان الرواد من أمثال ساسى قد أوجدوا له فرصة العمل، لكنه أشاع منجزاتهم فى الثقافة بإعتبارها 'عملة' كان يتداولها ويعيد تداولها بقدرته (إذا توسعنا فى الاستعارة قليلاً) على سَكِّ عملته الجديدة التى لا مراء فى جدتها، ولابد لنا من تفهم شخصية رينان، باختصار، بإعتباره يمثل نمطاً من أنماط العمل الثقافى والفكرى، أو أسلوباً لإصدار 'الأقوال' الاستشرافية فى إطار ما قد يطلق عليه ميشيل فوكو، أرشيف عصره⁽²¹⁾، وليست العبرة بما كان يقوله رينان فحسب، بل أيضاً بالطريقة التى كان يقول بها ما يقوله، وبما اختاره، فى ظل خلفيته وتعليمه، مادة لموضوعه، وبالأشياء التى كان يربط بينها وهلم جرأً. ومن ثم نستطيع أن نصف علاقات رينان بمادته الشرقية، وبعصره وجمهوره، وحتى بعمله الخاص، دون اللجوء إلى الصيغ التى تعتمد على افتراض الاستقرار الوجودى، وهو افتراض لم يُمَحَّصْ أحد (مثل روح العصر أو تاريخ الأفكار، أو الحياة والزمان). لكننا نستطيع أن 'نقرأ' رينان بإعتباره كاتباً يفعل 'شيئاً' يمكن وصفه، فى مكان محدد زمنياً ومكانياً وثقافياً (ومن ثم أرشيفياً) وموجهاً لجمهور معين، وكذلك، وهو ما لا يقل أهمية، من أجل دعم موقعه فى مجال الاستشراق الخاص بعصره.

دخل رينان الاستشراق من باب فقه اللغة، وكان الشراء الفئذ لذلك المبحث العلمى وما يتمتع به من موقع ثقافى مرموق من وراء اكتساب الاستشراق أهم خصائصه التقنية. ولكن من يوحى له اسم فقه اللغة

— الفصل الثانى —

بدراسة الألفاظ دراسة تثير الأرض ولا تسقى الحرت سوف يفاجأ بما أعلنه نيتشه بأنه من فقهاء اللغة، مثل أعظم العقول فى القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر قول بلزاك فى لويس لامبرت:

ما أروع الكتاب الذى قد يكتبه المرء إذا سرد قصة حياة كلمة واحدة ومغامراتها! لاشك أن الكلمة قد اكتسبت انطباعات مختلفة من الأحداث التى استعملت فيها؛ كما إن الكلمة قد أيقظت ألواناً شتى من الانطباعات فى شتى الناس، وفقاً للأماكن التى استعملت فيها؛ ولكن أليس أعظم من ذلك أن ننظر إلى الكلمة بجوانبها الثلاثة: الروح والجسم والحركة؟^(٢٢)

وسوف يسأل نيتشه فيما بعد عن المرتبة أو الفئة التى تجمع بينه وبين فاجنر وشوبنهاور، وليوباردى باعتبارهم جميعاً من فقهاء اللغة. يبدو أن المصطلح يجمع بين موهبة النفاذ الروحى الفذ فى أعماق اللغة والقدرة على وضع عمل تتميز فصاحته بالقوة الجمالية والقوة التاريخية معاً. وعلى الرغم من أن مهنة علم اللغة قد ولدت ذات يوم من أيام ١٧٧٧ "حين اخترع ف. أ. فولف لنفسه لقب دارس فقه اللغة"، فإن نيتشه مع ذلك يجهد نفسه لإثبات أن الدارسين المحترفين للأعمال الكلاسيكية من يونانية ورومانية عاجزون فى العادة عن فهم مبحثهم الخاص، "إذ إنهم لا يصلون مطلقاً إلى جذور مسألة ما، وهم لا يقدمون فقه اللغة إطلائاً باعتبارهم مشكلة". لأننا إذا اعتبرناه "مجرد معرفة بالعالم القديم فلن يستطيع فقه اللغة البقاء إلى الأبد، فمادته قابلة للنفاذ"^(٢٣) وذلك ما لا يستطيع عامة فقهاء اللغة أن يفهموه. وأما ما تتميز به الأرواح الفذة القليلة التى يراها نيتشه جديرة بالشأن - وإن لم يخل ذلك من اللبس والغموض، كما إنه لا يستخدم أسلوب العرض العابر الذى استخدمه هنا - فهو عمق علاقتها بالحدائث، وهى العلاقة التى تكتسبها من العمل بفقه اللغة.

وفقه اللغة يطرح إشكاليات خاصة بذاته، وبمن يمارسه، وبالعصر الحاضر. فهو يجسد حالة خاصة من حالات الحدائث والانتماء الأوروبى، لأنه

■ ابنة الاستشراق وإعادة بنائها ■

لا يمكن أن يكون لأيٍّ من هاتين المقولتين معنى حقيقى إلا إذا ارتبطتا بشقافة أجنبية سابقة وفترة زمنية سابقة. كما يرى نيتشه أيضاً أن فقه اللغة شيء يولد، أو يُخلق بالمعنى الذى كان فيكون يقصده، باعتباره دليلاً على الجهد البشرى، وهو يُخلق باعتباره مرتبة من مراتب الاكتشاف الإنسانى، واكتشاف الذات، والأصالة. فما فقه اللغة إلا أسلوب من أساليب التمييز التاريخى للذات عن العصر الذى يعيش المرء فيه، وعن الماضى القريب، مثلما يفعل كبار الفنانين، فكأنما يحدد المرء طابع أحداثه فى الواقع بهذا الأسلوب، على ما فيه من مفارقات وتضاد فى المعانى.

وبين فريدريش أوجست فولف فى عام ١٧٧٧ وفريدريش نيتشه فى عام ١٨٧٥، نجد إرنست رينان، فقيه اللغات الشرقية، الذى كا يتسم بإدراكه المركَّب الطريف لشكل التداخل ما بين فقه اللغة والشقافة الحديثة. فلقد كتب فى كتابه مستقبل العلم (الذى أكمله عام ١٨٤٨ ولم ينشره حتى ١٨٩٠) يقول "إن مؤسسى العقل الحديث فقهاء لغة"، وكان قد قال فى العبارة التى سبقت هذه: وما العقل الحديث إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتسحر الفكرى [وهى التى] أُسست إجميماً" يوم تأسيس فقه اللغة نفسه؟" ويمضى قائلاً إن فقه اللغة مبحث مقارن لا يملكه إلا المحدثون، وهو كذلك رمز للتفوق (الأوروبى) الحديث، وكل تقدم أحرزته الإنسانية منذ القرن الخامس عشر نستطيع نسبته إلى عقول علينا أن نصفها بالانتماء إلى فقه اللغة. فمهمة فقه اللغة فى الثقافة الحديثة (وهى الثقافة التى يقول رينان إنها تنتسب إلى فقه اللغة) هى مواصلة وضوح رؤية الواقع والطبيعة، وبذلك نستطيع التخلص من مذهب الأسباب الخارقة، ومواصلة مواكبة مكتشفات العلوم الطبيعية، بل وأكثر من هذا، ففقه اللغة يُمكن المرء من الرؤية الشاملة لحياة الإنسان ونظام الأشياء: "ها أنذا فسى المركز، أنشئُ عبير كل شيء فأحكم وأوازن وأجمع وأستنبط - وبهذا الأسلوب أصل إلى جوهر نظام الأشياء". وفقيه اللغة تحيط به حالة من السلطة لامراء فيها، ورينان يوضح مقصده فيما يتعلق بفقه اللغة والعلوم الطبيعية:

دراسة الفلسفة تعنى معرفة الأشياء، بناءً على عبارة كوثيه الدقيقة: الفلسفة تتولى تعليم العالم نظرياً، وأنا أعتقد مع كائظ أن كل إثبات يقوم على التأمل المحض لا تزيد صحته عن صحة الإثبات الرياضى، ولا يستطيع أن يعلمنا أى شىء عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق الخاص بالأمور الذهنية. وهو يمثل للعلوم الإنسانية ما تمثله الفيزياء والكيمياء للعلوم الفلسفية الخاصة بالأجساد^(٢٤).

وسوف أعود إلى العبارة التى يستشهد بها رينان من كوثيه وكذلك إلى الاشارات الدائمة إلى العلوم الطبيعية بعد قليل، ولكن علينا الآن أن نذكر أن القسم الأوسط كله من كتاب مستقبل العلم يشغله وصف رينان لفقه اللغة والتعبير عن إعجابه به، فهو يقول إنه أصعب ما يمكننا تحديد طابعه من الجهود الإنسانية، وهو كذلك أدق المباحث العلمية طرّاً. وفى مجال الإشارة إلى طموحات فقه اللغة بأن يصبح علم الإنسانية الحق، يربط رينان صراحةً بين مذهبه وبين مذاهب فيكو، وهيردر، وفولف، ومونتسكيو، وكذلك بعض فقهاء اللغة شبه المعاصرين مثل فلهم فون همبولت، وبوب، والمستشرق الكبير يوجين بيرنوف (وهو الذى يهذى إليه كتابه). ويرى رينان أن فقه اللغة يشغل موقعاً أساسياً فيما يشير إليه فى كل مكان بتعبير مسيرة المعرفة، والحق أن الكتاب نفسه يعتبر بياناً رسمياً للمذهب الإيمان بمسيرة الإنسان إلى الصلاح، وهذه مفارقة لا يستهان بها إذا أخذنا فى اعتبارنا العنوان الفرعى للكتاب ("أفكار عن عام ١٨٤٨") والكتب الأخرى الصادرة عام ١٨٤٨ مثل رواية بوفار وبيكوشيه، وكتاب شهر برومير الثامن عشر ولويس بونايرت. وهكذا فإن البيان المذكور، بصفة عامة، وما يقوله رينان عن فقه اللغة بصفة خاصة - وكان قد أكمل عندها كتابة الدراسة المستفيضة عن اللغات السامية التى فازت بجائزة فولنى - كانا يرميان إلى تحديد مكانة رينان باعتباره مفكراً يرتبط ارتباطاً واضحاً بالقضايا الاجتماعية الكبرى المطروحة عام ١٨٤٨، ولقد اختار أن يقيم هذا الارتباط على أساس أبعد

المباحث الفكرية عن تناول الأيدي (فقه اللغة)، وأقلها صلة بحياة الناس في الظاهر، وأشدّها اتصافًا بالطابع المحافظ والتقليدي، الأمر الذي يدل على تعمده اتخاذ هذا الموقف إلى أقصى الحدود. إذ إنه لم يكن يتكلم كما يتحدث ابن البشر إلى سائر البشر، بل باعتباره صوريًا 'متاملًا' ومتخصصًا، يُسلّم - على نحو ما جاء في تصديره للكتاب عام ١٨٩٠ - بتفاوت الأجناس البشرية وبحتمية سيطرة القلة على الكثرة، باعتبار ذلك قانونًا من القوانين المناهضة من بين قوانين الطبيعة والمجتمع^(٢٥).

ولكن كيف تسنى لرينان أن يضع نفسه وما يقوله في هذا الموقف المتناقض؟ فمن ناحية، ماذا يمكن أن يكون فقه اللغة إن لم يكن علمًا لجميع البشر، علمًا يقوم على وحدة الأجناس البشرية، وعلى قيمة كل التفاصيل الإنسانية، ومع ذلك فماذا يمكن أن يكونه فقيه اللغة، من ناحية أخرى، إذا لم يكن - على نحو ما أثبت رينان نفسه بتعصبه العنصري الذائع البغيض ضد الساميين الشرقيين الذين كانت دراسته لهم من وراء مكانته العلمية^(٢٦) - رجلًا يقسم البشر إلى أجناس أسمى وأجناس أدنى، وناقلاً مستحضرًا ينطوي عمله على الأفكار المقصورة على الخاصة، عن الطابع الزمني، والأصول، والتطور، والجدارة الإنسانية؟ ويتمثل جانب من الإجابة على السؤال في أن رينان - كما تفصح عن ذلك خطابه الأولى إلى فكتور كوزان، وميشليه، والكسندر فون هوبولت عن مقاصد فقه اللغة^(٢٧) - كان لديه إحساس قوي بالانتماء 'النقائى' باعتباره باحثًا محترفًا، ومستشرقًا محترفًا، في واقع الأمر، وهو الإحساس الذي أنشأ مسافة بينه وبين الجماهير. ولكن الأهم من ذلك في اعتقادي هو تصور رينان الخاص لدوره باعتباره فقيه لغات شرقية يعمل في الإطار الأوسع لفقه اللغة وهو الذى يضم تاريخه وتطوره وأهدافه حسبما كان يراها. وبعبارة أخرى، فإن ما قد يبدو لنا في صورة مفارقة كان النتيجة المتوقعة لتصور رينان لموقعه في 'الأسرة الحاكمة' لفقه اللغة، بتاريخه ومكتشفاته الأولى وما فعله رينان نفسه في هذا الموقع. ومن ثم فعلينا أن نحدد الطابع الذى تميز به رينان باعتباره أنه لم يكن يتكلم عن فقه اللغة، بل

بل يتكلم من زاوية فقه اللغة بكل قوة المَطْلَع على أسرار علم جديد ذى مكانة رفيعة، ومن يستخدم الشفرات اللغوية الخاصة بهذا العلم، والذي يتميز باستحالة تقديم تفسير فورى أو ساذج لآى من 'تصريحاته'.

وكان مبحث فقه اللغة، على نحو ما فهمه رينان، وعلى نحو ما تَقَبَّلَه وتلقى تعليمه فيه، يفرض عليه مجموعة من 'قواعد الانتماء' الدينى. فكان البحث فى فقه اللغة يعنى أن يخضع الفرد فى كل ما يفعله، أولاً وقبل كل شىء، لمجموعة من المكتشفات الحديثة التى تتسم بإعادة تقييمها لأشياء كثيرة، وهى التى بدأت فعلياً علم فقه اللغة ومنحته نظرية معرفة مميزة له وخاصة به، وأنا أتحدث هنا عن الفترة التى تمتد تقريباً من ثمانينيات القرن الثامن عشر حتى منتصف ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكان الشطر الأخير منها هو الفترة التى بدأ فيها رينان تعليمه. وهو يسجل فى مذكراته كيف أن أزمة الإيمان الدينى، والتى أدت فى النهاية إلى فقدان ذلك الإيمان، دفعت به فى عام ١٨٤٥ إلى حياة الدرس والبحث، وكان ذلك يمثل بداية انضمامه إلى دائرة فقه اللغة، ونظرة فقه اللغة للعالم، والأزمات التى يتعرض لها والأسلوب الذى يختص به. وكان يعتقد أن حياته، على المستوى الشخصى، تنجلى فيها الحياة المؤسسية لفقه اللغة، وإن كان قد صمم أن يستعيد فى حياته إيمانه بالمسيحية الذى عرفه يوماً ما، على الرغم مما آل إليه من فقدان الإيمان بالمسيحية، ولم يعد لديه سوى ما يشير إليه باسم "العلم العلمانى"^(٢٨).

وقد قدم لنا رينان خير نموذج لما يستطيعه العلم العلمانى وما يعجز عنه، بعد عدة سنوات، فى محاضرة ألقاها فى جامعة السوربون عام ١٨٧٨، بعنوان "الخدمات التى يقدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية". وأهم العناصر التى تحيط اللثام عن موقف رينان فى هذا النص هو كيف كان الدين يشغل باله بوضوح وهو يتحدث عن فقه اللغة - وعلى سبيل المثال، ما يعلمنا إياه فقه اللغة، مثل الدين، عن أصول الإنسانية والحضارة واللغة - وإن لم يكن ينتهى من ذلك إلا إلى أن يوضح لسامعيه أن فقه اللغة يقدم رسالة نقل عن

الدين كثيراً في تماسكها وتربط أجزائها وإيجابتها^(٢٩). ولما كانت نظرة رينان تاريخية لا يَرجى منها براء، بل كانت على نحو ما وصفها رينان ذات يوم، نظرة "مورفولوجية"، أى تركز على التغيير فى الشكل، كان من المنطقي أن تقتصر السبل التى يستطيع أن يسلكها فى التحول عن الدين إلى دراسة فقه اللغة فى صدر شبابه على سبيل واحد، وهو الاحتفاظ فى العلم العلمانى الجديد بالنظرة التاريخية للعالم التى كان قد اكتسبها من الدين. ومن ثم فهو يقول: "لم أكن أرى إلا عملاً واحداً جديراً بأن يملا حياتى، ألا وهو القيام ببحوثى النقدية فى المسيحية [إشارة إلى المشروع البحثى الكبير الذى قام به رينان فى تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأرحب نطاقاً والتى قدمها لى العلم العلمانى"^(٣٠) أى أن رينان جعل نفسه نظيراً لفقه اللغة بأسلوبه الخاص فى المرحلة التالية لإيمانه بالمسيحية.

كان الفرق بين التاريخ الذى تقدمه المسيحية، داخلياً، وبين التاريخ الذى يقدمه فقه اللغة، الذى كان مبحثاً جديداً نسبياً، هو على وجه التحديد ما أتاح قيام فقه اللغة الحديث، وهو ما كان رينان يعرفه خير المعرفة. فكلما كان الحديث يدور عن "فقه اللغة" فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، كان لنا أن ندرك أن المقصود هو فقه اللغة الجديد، الذى كانت نجاحاته الكبرى تتمثل فى النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات فى أسَرٍ منفصلة، والرفض النهائى للقول بأن اللغة لها أصول إلهية. وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن هذه المنجزات كانت ثماراً مباشرة تقريباً للرأى القائل بأن اللغة ظاهرة بشرية محضة. وكانت هذه النظرة قد شاعت بعد أن اكتشف العلماء بالمناهج التجريبية أن اللغات المقدسة المزعومة (والعبرية بصفة أساسية) لم تكن ذات عراقة أزلية ولا أصول ربانية. وهكذا فإن ما يسميه فوكوه "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أراح التصور الدينى عن قيام الرب بتسليم اللغة للإنسان فى جنة عدن، وحلَّ محله^(٣١). والواقع أن هذا التغيير كان يعنى التنحى عن فكرة انتساب اللغة إلى أصول معينة أنجبت سلالات متتابعة والاستعاضة عنها بالرأى الذى يقول إن اللغة مجال خاص مستقل تربط ما بين أجزائه أبنية

داخلية غير منتظمة وعوامل تماسك متفاوتة، وكان من عواقب هذا التغيير الانخفاض البالغ في مستوى الاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وإذا كانت مناقشة هذه المشكلة في السبعينيات من القرن الثامن عشر تلقى الحماس والقبول من الجميع - وهي الفترة التي فاز فيها مقال هيردر عن أصول اللغة بميدالية أكاديمية برلين لعام ١٧٧٢ - فما إن حل العقد الأول من القرن الجديد حتى كادت مناقشة هذا الموضوع أن تكون محظورة في الأوساط العلمية في أوروبا.

كان ما ذكره وليم جونز في كتابه أحاديث الذكرى السنوية (١٧٨٥ - ١٧٩٢) أو ما عرضه فرانتس بوب في كتاب النحو المقارن (١٨٣٢) ينحصر من جميع الجوانب وبمختلف الصور في أن القول بأصول إلهية للغة قد تصدّع قطعاً وأن هذه الفكرة أصبحت مشكوكاً فيها. أي إن الحاجة قد نشأت، باختصار، لوضع تصوّر تاريخي جديد، ما دامت المسيحية قد عجزت، فيما يبدو عن أن تحيا وتستمر على الرغم من الأدلة الإمبريقية التي اختزلت المنزلّة الإلهية لنصوصها المقدسة. وقد ظلّ إيمان البعض ثابتاً لا يتزعزع على الرغم من معرفة الأسبقية الزمنية للغة السنسكريتية على اللغة العبرية، أو كما قال شاتوبريان: "وا أسفا! حدث أن معرفة أعمق بلغة الهند العلمية قد أرغمت قروناً لا تعد ولا تحصى على دخول دائرة الكتاب المقدس الضيقة. ما أسعد حظي إذن أنني عُدْتُ إلى الإيمان دون أن أضطر إلى مكابدة هذا الإحساس بالخزي"^{٣٢}. ولكن البعض الآخر، مثل بوب نفسه، كان يرى أن دراسة اللغة تقتضى أن يكون لها تاريخها الخاص، وفلسفتها الخاصة، ومجالها العلمى الخاص، وهذه جميعاً تنفى أى فكرة عن وجود لغة أولى أعطاهها الربُّ إلى الإنسان في جنة عدن. ومثلما كان من نتائج دراسة اللغة السنسكريتية، وميل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى توسيع النطاق المعرفى، انتقال موقع أولى بدايات الحضارة فيما يبدو إلى مناطق شاسعة البعد شرقى الأراضى المذكورة في الكتاب المقدس، كان من نتائج هذه الدراسة أن تغلبت النظرة إلى اللغة باعتبارها مجالاً بشرياً "داخلياً" أنشأه وأحكم صنعتة

مستعملو اللغة، على النظر إليها باعتبارها 'صلة استمرار' بين قوة 'خارجية' وبين الناطقين بها من البشر. أى إن فكرة وجود لغة أولى قد انتفت، وكذلك انتفت صورة وجود لغة بسيطة، إلا باللجوء إلى منهج سوف أناقشه بعد قليل.

وكان رينان يرى أن تركة هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة بالغة الأهمية، بل كانت تفوق فى أهميتها العمل الذى أنجزه ساسى. وحيثما ناقش رينان موضوع اللغة وفقه اللغة سواء فى بداية حياته العملية أو منتصفها أو نهايتها، كان يكرر الدروس التى أتى بها فقه اللغة الجديد، والثى كان عمادها الأكبر تلك المبادئ النافية لانحدار اللغات من سلالة واحدة، والمناهضة 'لصلة الاستمرار' المشار إليها، والثى تقول بأن استعمال اللغة ظاهرة 'تقنية' (لا ربانية). أى إن اللغوى لا يستطيع تصوير اللغة باعتبارها قوةً منبثقة من طرف واحد هو الرب، فكما يقول كولريديج "اللغة مستودع أسلحة العقل البشرى، الذى يتضمن دلائل انتصاراته فى الماضى وأسلحة فتوحاته فى المستقبل" (٣٣). لقد أخلتْ فكرة اللغة الأولى فى جنة عدن مكانها للفكرة 'الاستكشافية' القائلة بوجود لغة أم (كالهندية الأوروبية أو السامية) وهو وجود لا يُناقش إطلاقاً ما دام من المسلّم به أن تلك اللغة تستحيل استعادتها، وإن كان من الممكن إعادة 'تركيبها' من خلال فقه اللغة. أما إذا كان من الممكن استخدام إحدى اللغات مَحَكّاً أو معياراً، أيضاً على أساس الاستكشاف، لِلُّغَات الأخرى جميعاً، فهى اللغة السنسكريتية فى أقدم صورة هندية أوروبية لها. ولقد تغيرت المصطلحات المستخدمة أيضاً، فأصبح الحديث يدور عن أُسَرِ لِلُّغَات (ويبرز هنا القياس على 'أنواع' الأحياء والتصنيفات التشريحية) وعن شكل أو صورة كاملة (مطلقة) لِلُّغة، دون أن يقتضى ذلك انطباق هذه الصورة على أى لغة "حقيقية"، واللغات الأصلية لا توجد إلا باعتبارها من 'الدوال' الخاصة بمبحث فقه اللغة، لا بسبب وجودها فى الطبيعة.

ولكن بعض الكتاب أبدوا ملاحظات فطنة على الأسلوب الذى حلت به اللُّغة السنسكريتية، وكل ما هو هنديّ، محل اللغة العبرية وخرافة لغة جنة

عدن. ففى وقت مبكر، أى فى عام ١٨٠٤، ذكر بنجامان كونستان فى يومياته الحميمة أنه لن يناقش فى كتابه "عن الدين" قضية الهند، لأن الإنجليز الذين كانوا يملكون ذلك المكان والألمان الذين أجروا دراسات لا تكاد تنفذ عنه قد جعلوا الهند مصدرًا وأصلًا لكل شىء، ثم جاء الفرنسيون الذين قرروا، بعد نابليون وشامبوليون، أن كل شىء نشأ فى مصر وفى الشرق الجديد^(٣٧). وكان مما دعم أوجه الحماس المذكورة القائمة على الغاية، بعد عام ١٨٠٨، كتاب فريدرش شليجيل الشهير عن لغة الهند وحكمتها، وهو الذى كان، فيما يبدو، يؤكد ما أعلنه عام ١٨٠٠ من أن الشرق يمثل أصفى شكل من أشكال الرومانسية.

وأما ما احتفظ به جيل رينان - الذى تلقى تعليمه من منتصف الثلاثينيات إلى أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر - من كل هذا الحماس للشرق، فكان يكمن فى الضرورة الفكرية التى يمثلها الشرق للباحث الغربى فى اللغات والثقافات والأديان. ومن ثم فقد كان النص الأساسى فى هذا الصدد الكتاب الذى كتبه إدجار كينيه بعنوان عبقرية الأديان (١٨٣٢) والذى يعلن فيه نهضة الشرق، ويقيم علاقة 'وظيفية' بين الشرق والغرب. ولقد سبق لى أن أشرت إلى النطاق الشاسع لمعنى هذه العلاقة، على نحو ما حللها ريمون شواب تحليلًا شاملاً فى كتابه النهضة الشرقية، ولا يهمنى هنا إلا أن أشير إلى جوانب محددة منها تتصل بعمل رينان باعتباره من فقهاء اللغة ومن المستشرقين، فلقد كان ارتباط كينيه وميشليه، واهتمامهما، على الترتيب، بهيردر وشيكو، من وراء اعتقادهما بأن على المؤرخ الباحث أن يواجه ما هو مختلف وغريب وبعيد، تقريبًا مثلما يشاهد المتفرج حدثًا درامياً أثناء وقوعه، أو مثلما يشهد المؤمن تنزلاً سماوياً. وكانت الصورة التى صاغ كينيه ذلك بها هى أن الشرق يقول ويفكر، والغرب يتصرف ويدبر، فلدى آسيا أنبياء، ولدى أوروبا أطباء وعلماء (متخصصون، ومتبحرون فى العلوم الطبيعية) ومن هذا التلاقى بينهما ينشأ مذهب جديد أو رب جديد، ولكن مرمى كينيه هو أن الشرق والغرب، كلاهما، ينهضان بما خلقا له ويؤكدان

هوئيهما فى ذلك اللقاء . وقد ظل رينان يستمسك بموقفه هذا فى البحث العلمى، أى بصورته باعتباره عالمًا غريبًا ينظر من عل، من 'موقع هيمنة' مناسب إلى أبعد حد، فيستعرض الشرق السلبى، 'الأصيل'، 'المؤنث'، بل الصامت البليد، ثم 'يفصح' عن الشرق، ويجعله يفضى بأسراره فى ظل السلطة العلمية التى يتمتع بها فقيه اللغة الذى يستمد قوته من القدرة على فتح أبواب اللغات السرية ذات الدلالات الخفية. وأما ما تحلّى عنه رينان فى أربعينيات القرن التاسع عشر، أثناء تلقيه تدريبه فى فقه اللغة، فكان 'الموقف الدرامى'، وهو الذى حل محله الموقف العلمى.

كان التاريخ يُعتبر 'مسرحية' فى عيون كينيه وميشيليه، فكان كينيه يصف العالم بالفاظ موحية قائلاً إنه معبد وإن التاريخ الإنسانى ضرب من الطقوس الدينية، وكان ميشيليه وكينيه، كلاهما، يريان العالم الذى يناقشانه رأى العين، وكان أصل التاريخ الإنسانى أمرًا يستطيعان وصفه بنفس التعابير المشبوبة الرائعة والدرامية التى كان فيكو وروسو يستخدمانها فى تصوير الحياة على الأرض فى العصور البدائية. ولم يكن يخالجه ميشيليه وكينيه شك فى أنهما يتسميان إلى الجهد الرومانسى الأوروبى المشترك، "سواء كان ذلك فى ملحمة أو فى جنس أدبى رئيسى آخر - فى الدراما، أو فى القصة البطولية المثورة، أو فى 'الأنشودة العظمى' الخافلة بالرؤى - وذلك حتى يستطيعا إعادة صياغة النسق المسيحى لسقوط الإنسان وفوزه بالغفران وظهور أرصدة جديدة تمثل فردوسًا مستعادًا، بالأساليب الملائمة للظروف التاريخية والفكرية للعصر الذى عاشا فيه"^(٣٥) وأعتقد أن كينيه كان يرى أن فكرة مولد رب جديد كانت بمثابة ملء المكان الذى أخلاه الرب القديم. وأما رينان فإن العمل بفقه اللغة كان يعنى قطع جميع الروابط مهما تكن بالرب المسيحى القديم، وذلك حتى يتسنى للمذهب الجديد - ربما يكون العلم - أن يتمتع بالحرية وأن يشغل موقعًا جديدًا، إن صح هذا التعبير. وقد كرس رينان حياته العملية كلها ليكسو هذا الجهد لحمًا ودمًا.

وقد أعرب رينان عن ذلك بوضوح شديد فى نهاية مقاله المبهم عن

أصول اللغة قاتلا إن الإنسان لم يعد قادراً على اختراع شيء جديد وإن عصر الإبداع قد انتهى قطعاً^(٣٦). ويقول إن الإنسان قد أتى عليه حين من الدهر لاستطيع إلا أن نحدث طبيعته، وهو الذى تحول فيه، بالمعنى الحرفى للعبارة، من الصمت إلى الكلام. وبعدها جاءت اللغة، ومهمة العالم الحقيقى أن يفحص حالة اللغة الآن لا كيف نشأت. لكنه إذا كان رينان يستبعد الانخراط المشبوب فى 'خلق' العصور البدائية (وهو الذى كان مثيراً فى نظر هيردر وفيكو وروسو، بل وكنيه وميشليه) فهو ينخرط فى نمط جديد متعمد من 'الخلق' المصطنع، وهو العمل الذى لا يكون إلا ثمرة للتحليل العلمى. وقد أعلن رينان فى محاضراته الافتتاحية فى كوليج دى فرانس (٢١ فبراير ١٨٦٢) أنه يسمح لأفراد الجمهور بحضور محاضراته حتى يطلعوا بأنفسهم على "المختبر نفسه لعلوم لغة"^(٣٧)، وكان يوسع أى قارئ لرينان أن يفهم أن ذلك الكلام كان يتضمن مفارقة من مفارقاته الخاصة، وإن كانت مفارقة عرجاء، إذ كان المقصود بها إحداث صدمة لا الإتيان بسرور سلبى، وكان رينان عندها قد بدأ يشغل كرسى أستاذ اللغة العبرية خلفاً للأستاذ القديم، وكانت محاضراته تتناول مساهمة الشعوب السامية فى تاريخ الحضارة. هل كانت ثم إهانة للتاريخ "المقدس" - على ما فيها من دهاء - أكبر من استبدال 'مختبر لغة' المشار إليه بالتدخل الإلهى فى التاريخ؟ وهل كان ثم أسلوب أشد دلالة من إعلان اقتصار أهمية الشرق فى الوقت الحاضر على اعتباره مادة لبحوث الأوروبيين؟^(٣٨) وهكذا كانت شذور ساسى، 'الخامدة' نسبياً، والمرتبة فى لوحات متتابعة يحل محلها الآن شيء جديد.

كانت للكلمات المثيرة والمنمقة التى اختتم بها رينان 'محاضراته' وظيفة أخرى تتجاوز مجرد ربط فقه اللغات السامية الشرقية بالمستقبل وبالعلم. كان إتيان كترميز الذى سبق رينان مباشرة فى كرسى اللغة العبرية، فيما يبدو، باحثاً يجسد الصورة الكاريكاتورية الشائعة لما يكون عليه الباحث الأكاديمى، إذ قال رينان عنه فى كلمة تذكارية موجزة، تتم عن برودة إحساس نسبية، نشرها فى مجلة جورنال دى ديباه فى أكتوبر ١٨٥٧، إنه كان يتميز بقدر

مذهل من الجد والنشاط والتحدلق، فكان يقوم بعمله قيام العامل المجتهد الذى لا يستطيع - حتى وهو يؤدى خدمات جليلة - أن يرى الصورة الكاملة للبناء الذى يجرى تشييده. أما ذلك البناء فلم يكن أقل من "التاريخ العلمى لروح الإنسان"، والذى كان يُبنى الآن حجراً حجراً^(٣٩). وإذا كان كترمير لا ينتمى لهذا العصر، فإن رينان كان يصير فى عمله على الانتماء إليه. كما إنه إذا كان الشرق قد اقتصر حتى تلك اللحظة على الهند والصين، وحدهما ودون تمييز، فإن طموح رينان كان أن ينشئ لنفسه إقليماً شرقياً جديداً، وكان فى هذه الحالة الشرق السامى. وكان ولاشك قد لاحظ الخلط العابر، والشائع قطعاً، بين اللغتين العربية والسنسكريتية (على نحو ما نرى فى رواية بلزك غشاوة الأحزان حيث يصف الكلمات العربية المكتوبة فى الطلسم المهلك بأنها سنسكريتية) ومن ثم فقد آلى على نفسه أن يؤدى للغات السامية ما أداه بوب من أجل اللغات الهندية الأوروبية: أو هذا ما ذكره فى تصديره عام ١٨٥٥ لدراسته فى اللغات السامية^(٤٠). وهكذا كان رينان يعتزم إبراز اللغات السامية بصورة دقيقة وجذابة بأسلوب بوب، وأن يقوم بالإضافة إلى ذلك برفع مكانة دراسة هذه اللغات الأدنى والمتجاهلة إلى مستوى العلم الجليل الخاص بعقل الإنسان وروحه وهو الذى يتطلب الحماس له بأسلوب لويس لامبرت.

ولقد أكد رينان صراحة فى أكثر من مناسبة أن الساميين وصفة "السامية" من خَلَق الدراسة الاستشراقية لفقه اللغة^(٤١). ولما كان رينان هو الذى قام بهذه الدراسة، فإن قوله ذلك كان يقصد بوضوح أن يشير إلى الدور الرئيسى الذى اضطلع به هو نفسه فى ذلك الخلق الجديد المصطنع. ولكن تُرى ماذا كان رينان يعنى بكلمة الخلق فى هذه الحالات؟ وما علاقة هذا الخلق بالخلق الطبىعى أو بالخلق الذى ينسبه رينان وغيره إلى "المختبر" وإلى العلوم التصنيفية والطبيعية، وأهم من ذلك كله إلى ما كان يسمى التشرىح الفلسفى؟ لا مفر لنا من اللجوء إلى الحدس قليلاً هنا: كان رينان يتخيل على امتداد حياته العملية، فيما يبدو، أن دور العلم فى حياة البشر هو "إخباره بصورة

قاطعة (أو القول أو الإفصاح له) بكلمة أو منطق الأشياء“^(١٢). (وأنا أستشهد بهذه العبارة المنقولة عن الفرنسية بأقصى ما استطعت من الترجمة الحرفية). فالعلم يجعل الأشياء تتكلم، والعلم يفعل ما هو أفضل، إذ إنه يُخرج الكلام الكامن داخل الأشياء ويتيح الإفصاح عنه. ولا ترجع القيمة الخاصة لعلوم اللغة (وهو الاسم الذى كان كثيراً ما يطلق على فقه اللغة الجديد) إلى أن العلم الطبيعى يشبهه، بل إلى أنه يعالج الكلمات باعتبارها كائنات طبيعية، ويجعلها تكشف عن أسرارها، ولولاه لظلت صامتة. ولنتذكر أن الانطلاق الرئيسى فى دراسة النقوش والكتابة الهيروغليفية كان اكتشاف شامبوليون أن الرموز فى حجر رشيد كانت تتكون من عنصر صوتى إلى جانب العنصر الدلالى^(١٣). وإنطاق الأشياء يماثل إنطاق الكلمات ومنحها قيمة مستمدة من الظروف، ومكاناً محدداً بدقة فى نسق منتظم تحكمه قواعد خاصة. والمعنى الأول لكلمة الخلق، كما استخدمها رينان، يدل على الإفصاح الذى يتيح لنا أن نرى 'شيئاً'، مثل صفة السامية، باعتبارها مخلوقاً من نوع ما. والمعنى الثانى للخلق هو دلالة على الإطار المحيط بالكلمة - وكان ذلك بالنسبة لصفة السامية يعنى التاريخ والثقافة والجنس والعقولة الشرقية - بعد أن يُلقى العالمُ الضوء عليها ويخرجها من 'تَحْفَظْهَا'. وأخيراً كان الخلق يعنى وضع نظام للتصنيف يتيح مشاهدة شيء ما بالمقارنة مع أشباهه، وكان رينان يقصد بكلمة "المقارنة" شبكة معقدة من علاقات الإحلال، أى إحلال صيغة صرافية أو معرفية محل آخرى. بين اللغات السامية والهندية الأوروبية.

وإذا كنت قد ألححت كثيراً فيما قلته إلى الآن على دراسة رينان للغات السامية، وهى التى تعانى من النسيان النسبى، فذلك لعدة أسباب مهمة، إذ كانت دراسة اللغات السامية هى الدراسة العلمية التى لجأ إليها رينان فور فقدانه إيمانه المسيحى، وقد سبق لى أن شرحت كيف أصبح يرى أن دراسة اللغات السامية قد حلت محل إيمانه ومكنته من إقامة علاقة 'نقدية' معه فى المستقبل. كما كانت دراسة اللغات السامية أول دراسة استشراقية وعلمية

يجريها رينان (إذ أكملها في عام ١٨٤٧ ونشرها أول مرة عام ١٨٥٥) وكانت تمثل جانباً من مشروعه الرئيسي فيما بعد عن أصول المسيحية وتاريخ اليهود، مثلما كانت تحضيراً علمياً للمجاليين. ومن الغريب أن تندر بيننا المؤلفات المعتمدة أو المعاصرة في تاريخ اللغة أو تاريخ الاستشراق التي لا تستشهد بأعمال رينان إلا بصورة عارضة^(٤٤)، فالواقع أن كتابه الرئيسي عن اللغات السامية كان المقصود به، مهما تكن درجة الوفاء بالقصد، أن يمثل فتحاً جديداً في فقه اللغة، وقد أصبح يُلجأ إليه في الأعوام التالية لإيراد الحجج على صحة مواقفه (السيئة دائماً تقريباً) إزاء الدين والجنس البشري والقومية^(٤٥). وكان رينان عندما يريد أن يقول شيئاً عن اليهود أو المسلمين، مثلاً، دائماً ما يقوله في إطار انتقاداته القاسية إلى أبعد حد للجنس السامي كما يراه (والتي لا تقوم على أساس، إلا وفقاً 'للعلم' الذي يمارسه). كما إن دراسة رينان للغات السامية كان المقصود بها المساهمة في تطور علم اللغة الخاص باللغات الهندية الأوروبية وفي التفريق بين ضروب الاستشراق. كان يرى أن اللغات السامية تمثل شكلاً منحنياً بالقياس إلى تطور اللغات الهندية الأوروبية، وكان يقصد الانحطاط الأثلاقي والبيولوجي، وأما بالنسبة لضروب الاستشراق فكانت اللغات السامية تمثل له شكلاً ثابتاً - إن لم يكن الشكل الثابت الوحيد - للانحلال الثقافي. وأخيراً فلإن دراسة رينان المذكورة كانت أول ما 'خَلَقَهُ' رينان، أو الوهم الذي اخترعه في مختبر فقه اللغة لإرضاء إحساسه بالمكانة الاجتماعية والرسالة التي يؤديها في الحياة العامة. ولا ينبغي أن يغيب عنا إدراك أن هذه الدراسة كانت تُرضى غرور رينان باعتبارها ترمز للسيادة الأوروبية (ومن ثم سيادته) على الشرق وعلى زمانه.

ومن ثم فقد كانت اللغات السامية، باعتبارها فرعاً من فروع الشرق، لا تصل إلى مرتبة الكائن الطبيعي - كنوع من أنواع القرد مثلاً - ولا تعتبر كائناً غير طبيعي أو كائناً إلهياً، مثلما كانت تعتبر يوماً ما. بل إن اللغات السامية كانت تشغل موقعاً سَطَواً، وكانت مظاهر شذوذها (وهو الذي يحدده انتظام قواعد اللغات الهندية الأوروبية) تكتسب شرعيتها من علاقتها العكسية

باللغات السوية، كما تعتبر ظاهرة شاذة شبه شوهاء لعدة أسباب منها أن المكتبات والمختبرات والمتاحف تُستخدم في عرضها وتحليلها. ويتخذ رينان في هذه الدراسة نبرات صوت ومنهج عرض مستمد من أقصى حد من دراسة الكتب ومن الملاحظة الطبيعية، على نحو ما فعل رجال مثل كوفيه وچيفروا سانت هيلير وابنه الذي يحمل اسمه. كانت دراسة رينان إنجازاً أسلوبياً مُهمّاً، لأنها أتاحت له أن يستفيد باستمرار من المكتبة، لا من القول بالبدائية أو بما قُصّي به الرب، في إقامة الإطار النظري اللازم لفهم اللغة، إلى جانب المتحف، وهو المكان الذي تنتهي إليه نتائج ملاحظات المختبر، لعرضها ودراستها وتعليمها^(١٦). ويعالج رينان الحقائق الإنسانية العادية - كاللغة، والتاريخ، والشقافة، والعقل، والخيال - في كل ما يكتب، بعد أن يحولها إلى أشياء أخرى، أشياء منحرفة بصورة غريبة، وذلك لأنها سامية وشرقية، ولأن الأمر يستتبع بها إلى التحليل في المختبر. وهكذا يرى أن الساميين مُوحّدون بالله ومتعصبون لذلك، لم يأتوا بأساطير أو فنون أو تجارة أو حضارة، ويتسم وعيهم بالضيق والجسود، وخلاصة القول أنهم يمثلون "تركبةً متدنيةً من الطبيعة البشرية"^(١٧). ويريد منا رينان في الوقت نفسه أن نفهم أنه يتحدث عن "نموذج أصلي" لا عن نخط سامي حقيقي له وجوده الفعلي (على الرغم من مخالفته لذلك أيضاً بمناقشته للمعاصرين من يهود ومسلمين بنبرات لا تتسم أيضاً بالحياد العلمي في مواقع كثيرة من كتاباته)^(١٨). وهكذا نجد أن منهجه يتسم من ناحية بتحويل الإنسان إلى عيّنة، ويتسم من ناحية أخرى بإصدار أحكام مقارنة تظل العيّنة فيها عيّنة وموضوعاً للدراسة العلمية في فقه اللغة.

وتنتشر في جنبات التاريخ العام والمذهب المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط ما بين علم اللغة والتشريح، إلى جانب ملاحظات - لا تقل أهمية عند رينان - عن استخدام هذه الروابط في دراسة تاريخ العلوم ('العلوم التاريخية'، كما يسميها). ولكن علينا أن نبدأ بالنظر في الروابط الضمنية، أو الموحى بها ضمناً. ولا أظنه من الخطأ أو المبالغة أن نقول إن أي صفحة من الصفحات المعتادة في كتاب رينان الاستشراق التاريخ العام، قد

كتبها المؤلف على غرار البناء المكاني والهيكل للصفحة المعتادة في كتب التشرية الفلسفى المقارن، وبأسلوب كوفييه أو جيفروا سانت-هيلير. فعلماء اللغة وعلماء التشرية يتصدون للحديث عن أمور لا نجدها 'جاهزة' فى الطبيعة ولا تأتى بها الملاحظة المباشرة للطبيعة. فصورة الهيكل العظمى المرسومة، أو الرسم التفصيلى بالقلم الرصاص لإحدى العضلات، شأنهما شأن الصور الصرفية للكلمات التى ينشئها علماء اللغة استناداً إلى افتراض وجود لغة سامية أم أو لغة هندية أوروبية أم، من ثمار العمل فى المختبر وفى المكتبة. والنص فى كتاب علم اللغة، أو كتاب التشرية، تربطه بالطبيعة (أو بالواقع الفعلى) العلاقة العامة نفسها التى تربط إحدى 'الحالات' المعروضة فى المتحف لعينة من الحيوانات الثديية أو أحد الأعضاء. فالذى نراه فى الصفحة وفى الحالة المتخفية شىء مقتطع ومبالغ فيه، مثل الكثير من منتخبات ساسى الشرقىة، والغرض منه إظهار العلاقة بين العلم (أو العالم) وذلك الشىء، لا بين الشىء والطبيعة. وإذا قرأت أى صفحة كتبها رينان، تقريباً، عن اللغة العربية أو العبرية أو الآرامية أو السامية الأم فسوف تجد أنك تقرأ ما يقطع بممارسة السلطة، أى سلطة المشرق فقيه اللغة القادر على أن يستحضر ما يشاء من نماذج الكلام الإنسانى من المكتبة، ثم يحيطها فى تلك الصفحة بنثر أوروبى مذهب، يبين فيه المثالب والفضائل وظواهر الهمجية والنقائص التى تشوب اللغة والشعب والحضارة. وهو يستخدم الزمن المضارع - بمعنى الزمن الحاضر المعاصر - وعلى نسق واحد تقريباً فى نبرات و 'أفعال' ذلك 'العرض' بحيث يوحى بأنه يقدم بياناً تعليمياً (يرمى إلى إثبات شىء ما) مثل الذى يقدمه العالم الباحث وهو واقف أمامنا على منصة المحاضر فى المختبر، وهو يتكرر المادة التى يناقشها، ويضع لها الحدود ويصدر عليها الأحكام.

ويزداد حرص رينان على الإحياء بأنه يقدم ذلك 'البيان' لنا فعلياً عندما يقول بصراحة إن التشرية يستخدم علامات ثابتة ومرئية يستطيع بها تصنيف الأشياء فى 'طبقات'، ولكن علم اللغة لا يفعل ذلك⁽⁴⁾. وينبغى من ثم على فقيه اللغة أن يجعل أى حقيقة لغوية تتفق مع فترة تاريخية ما، ومن هنا

تنشأ إمكانية التصنيف. ومع ذلك، وعلى نحو ما كرر رينان كثيراً فيما بعد، فإن الطابع الزمني والتاريخي للغة ملغ بالشغرات، وفترات الانقطاع الهائلة، والفترات "المفترضة". ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تقع في بُعد زمني لا يسير في خط واحد كما يتميز في جوهره بالتقطع، ويتحكم اللغوي في ذلك بأسلوب خاص إلى أبعد الحدود. وهذا الأسلوب هو المقارنة، وهو ما تشبته إلى حد كبير دراسة رينان عن الفرع السامي للغات الشرقية. وفي هذه المقارنة تعتبر اللغات الهندية الأوروبية هي المعيار الحلي العضوي، وبالمقارنة يظهر أن اللغات الشرقية السامية غير عضوية^(٥٠). أى إن الزمن يتحول إلى المكان الذي يجرى فيه التصنيف المقارن، والذي يقوم في جوهره على التعارض الثنائي الجامد بين اللغات العضوية وغير العضوية. وهكذا نرى من ناحية حركة توليدية بيولوجية عضوية تمثلها اللغات الهندية الأوروبية، ومن ناحية أخرى حركة غير عضوية، وغير توليدية في جوهرها، سكتت فتحجرت في اللغات السامية. وأهم ما في الأمر أن رينان يوضح إضاحاً قاطعاً أن هذا الحكم المهيّب يصدره فقيه اللغات الشرقية في مختبره، فالفوارق التي تشغله ليست متاحة ولا هي في طرق أى إنسان إلا للمحترف المدرب، قائلاً "ومن ثم فنحن نرفض أن نسمح بالقول بأن اللغات السامية تتمتع بالقدرة على التجديد والتوليد الذاتي، حتى مع الإقرار بأنها لا مهبر لها من احتمالية التغيير أو التعديلات المتوالية، شأنها في ذلك شأن غيرها من ثمار الوعي الإنساني"^(٥١).

بل إن وراء هذه المعارضة المبدئية نفسها تكمن معارضة أخرى في ذهن رينان، وهو يكشف موقفه بصراحة للقارئ على امتداد عدة صفحات من الفصل الأول من السفر الخامس، وذلك عندما يعرض آراء سانت هيلير عن "انحطاط الأممات"^(٥٢). ورغم أن رينان لا يحدد أى الرجلين يقصد، سانت هيلير الأب أم سانت هيلير الابن، فإن الإشارة على درجة كافية من الوضوح. إذ كان إتيين سانت هيلير وابنه إيزيدور من أصحاب النظريات البيولوجية الذين كانوا يتمتعون بدرجة فذة من الشهرة والنفوذ، خصوصاً بين

المفكرين الأدباء في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا. ونحن نذكر أن إيتين كان عضواً في حملة نابليون، وأن بلزاك أهدى إليه قسمًا مهمًا من تصدير الكوميديا الإنسانية، كما إن لدينا أدلة كثيرة على أن فلوير قرأ أعمال الأب وابنه واستخدم آراءهما في عمله^(٢٣). ولم يقتصر الأمر على أن إيتين وإيزيدور قد ورثا تقاليد البيولوجيا "الرومانسية" - وكان من أعلامها جوته وكوفيه، وهي التي تتسم بالاهتمام الشديد بالقياس، والتماثل، والشكل العضوي البدائي بين الأنواع - لكنهما كانا متخصصين أيضًا في فلسفة وأشكال أجسام ذوى الحُلَى الشائنة، أو 'علم المسوخ' (ثيراتولوجي) كما كان إيزيدور يسميه، وكان هذا 'العلم' يقول إن أشنع صور الانحراف الفسيولوجية نجت عن انحطاط داخل في حياة النوع^(٢٤). ولا أستطيع هنا أن أتعرض لدقائق 'علم المسوخ' (والافتتان الشنيع به) ويكفي أن أذكر أن إيتين وإيزيدور استغلا القوة النظرية للنموذج اللغوي في تفسير ضروب الانحرافات الممكنة داخل الجهاز البيولوجي. وكانت فكرة إيتين تقول إن صاحب الحلقة الشائنة يمثل شذوذًا، بنفس المعنى الذي نفهمه من ارتباط كلمات اللغة بعضها ببعض بعلاقات قياس وشذوذ، وهذه من الأفكار القديمة في علم اللغة وترجع على الأقل إلى زمن كتابة فارو كتابه عن اللغة اللاتينية، في القرن الثاني قبل الميلاد، أي إنه لا يمكن اعتبار أي شذوذ بمثابة استثناء لا مبرر له وحسب، بل إن الحالات الشاذة تؤكد وجود الهيكل المنتظم الذي يجمع أو يضم أفراد كل طبقة إلى بعضهم البعض. ومثل هذا الرأي كان يتسم بجرأة مؤكدة في علم التشريح. ويقول إيتين في فقرة من فقرات 'التمهيد' الذي وضعه لكتاب فلسفة التشريح:

بل إن طابع عصرنا يقضى باستحالة الانحصار الصارم في إطار موضوع واحد فقط، فإذا درست شيئًا بمعزل عن سواه فلن تستطيع إلا ردهً إلى ذاته، ومن ثم لم تستطع مطلقًا أن تعرفه معرفة كاملة. أما إذا نظرت إليه وسط كائنات يرتبط بعضها ببعض بشتى الأشكال، وينعزل بعضها عن بعض بشتى

الأشكال، فسوف تكتشف نطاقاً أكبر من علاقات هذا الشيء. فقبل كل شيء سوف تعرفه معرفة أفضل، حتى في خصوصيته، ولكن الأهم هو أنك إذا نظرت إليه في مركز نشاطه الخاص نفسه فسوف تعرف على وجه الدقة أساليب 'عمله' في إطار عالمه الخارجى الخاص به، وسوف تعرف أيضاً كيف رُكِّبَتْ ملامحه الخاصة في إطار التفاعل مع الوسط المحيط به^(٥٥).

أى إن سانت هيلير لا يقول فقط إن الطابع الخاص للدراسة المعاصرة (أى فى عام ١٨٢٢) هو الفحص الممارن للظواهر، بل إنه يقول أيضاً إن العالم لا يعترف بشيء يعتبر ظاهرة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر الأخرى، مهما تكن هذه الظاهرة منحرفة وشاذة. لاحظ أيضاً كيف يستعمل سانت هيلير استعارة 'المركزية' (مركز نشاطه الخاص) وهى التى استخدمها رينان فيما بعد فى كتابه مستقبل العلم فى وصف الموقع الذى يشغله كل شيء فى الطبيعة - حتى فقيه اللغة نفسه - بشرط قيام العالم الذى يفحصه بوضعه بأسلوب علمى فى ذلك الموقع. وبعد ذلك تنشأ رابطة تعاطف بين الشيء والعالم. ومن المحال أن يحدث هذا، بطبيعة الحال، إلا فى تجارب المختبر وحدها. والمرمى المقصود هو أن العالم لديه من القوة ما يستطيع أن ينظر به إلى أى حادث، مهما يبلغ خروجه عن المألوف، باعتباره حادثاً طبيعياً وأن يعرفه معرفة علمية، وهى التى تعنى هنا عدم اللجوء إلى التفسير بالأسباب الخارقة بل بالاستناد فقط إلى البيئة المحيطة التى 'يركبها' العالم. والنتيجة أنه من الممكن النظر إلى الطبيعة باعتبارها ذات استمرار، وذات تماسك متناغم، ولا تستعصى فى جوهرها على الفهم.

وهكذا كان رينان يرى أن اللغة السامية ظاهرة تدل على توقف النمو بالمقارنة باللغات والثقافات الناضجة الأخرى المتممة إلى مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، بل وباللغات الشرقية السامية الأخرى^(٥٦). ولكن المفارقة التى يواصلها رينان هى أنه حتى وهو يحثنا على اعتبار أن اللغات تتفق مع "الكائنات الحية فى الطبيعة" أو تناظرها بصورة ما، فإنه يعمل فى كل موقع

آخر على إثبات أن لغاته الشرقية، لغات غير عضوية، توقف نموها، وتجمدت تمامًا، وأنها عاجزة عن تجديد ذاتها، وبعبارة أخرى يعمل على إثبات أن اللغة السامية ليست لغة حية، وأن الساميين ليسوا أيضًا مخلوقات حية. وأما اللغة والثقافة الهندية الأوروبية، فهما حيَّتان وعضوَّتان، بسبب المختبر لا بالرغم منه. ولكن هذه المفارقة أبعد ما تكون عن القضية الهامشية في عمل رينان، بل إنها في رأى تقع في مركز عمله نفسه، وتتبدى في أسلوبه، وفي وجوده 'الأرشيقي' في ثقافة عصره، وهى الثقافة التى ساهم فيها مساهمة بالغة الأهمية، باتفاق آراء الكثيرين (على اختلافهم عن بعضهم البعض) مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وچيمز فريزر، ومارسيل بروست. إن القدرة على الحفاظ على رؤية تظم وتجمع بين الحياة والمخلوقات شبه الحية (كاللغة الهندية الأوروبية والثقافة الأوروبية) إلى جانب الظواهر شبه الشائنة الخلفة، وغير العضوية، والموازية لتلك المخلوقات (اللغة السامية والثقافة الشرقية) تُعتبر على وجه الدقة إنجاز العالم الأوروبى فى مختبره: إنه يبنى، وفعل البناء نفسه دليل على قوة السيطرة الكبرى على الظواهر 'الجموح'، وكذلك على تأكيد الثقافة المهيمنة واعتبارها الثقافة "الطبيعية". بل إنه ليس من قبيل المبالغة أن نقول إن مختبر فقه اللغة الخاص برينان كان الموقع الفعلى لمركزيته الأوروبية، ولكن الذى نحتاج إلى تأكيده هنا هو أن مختبر فقه اللغة لا وجود له خارج الكلام أو الكتابة التى تصنعه باستمرار ونشعر به فيها دائماً. وهكذا فإن الثقافة التى يسميها ثقافة عضوية وحية - أى ثقافة أوروبا - هى نفسها أيضاً مخلوق يُخلق فى المختبر، ويخلقه فقه اللغة.

كان الشطر الأخير كله من حياة رينان العملية منصرفاً إلى أوروبا والثقافة، وكانت منجزاته هنا متنوعة وتغطى باحتفاء كبير. واعتقد أننا نستطيع أن نعزو 'السلطة' أو المرجعية التى كان يتمتع بها أسلوبه إلى حدقه فى بناء ما ليس عضوياً (أو ما هو مفتقد) وإضفاء مظهر الحياة عليه. كان أشهر ما اشتهر به، بظليمة الحال، هو كتابه حياة يسوع، وهو العمل الذى افتتح به كتاباته التاريخية الضخمة عن المسيحية وعن الشعب اليهودى. ومع ذلك فعلينا أن

ندرك أن كتاب حياة يسوع كان يمثل على وجه الدقة غط الإنجاز البطولى الذى تميز به التاريخ العام، أى ذلك البناء الذى أُقيم بفضل قدرة المؤرخ على 'الصناعة' البارعة لسيرة حياة شرقية مينة كأنما كانت قصة حقيقية لحياة طبيعية - وهنا تبدو المفارقة واضحة على الفور - (وكان رينان يستخدم الوصف بالموت بمعنى مزدوج، الأول يشير إلى موت الإيمان، والثانى يشير إلى فترة تاريخية مفقودة، ومن ثم فهى ميتة). وكان كل ما يقوله رينان يمر أولاً بمخبر فقة اللغة، وكان عندما يظهر فى الصفحة المطبوعة وقد تخللت نسيج النّص خيوطه، يتمتع بقوة البصمة الثقافية المعاصرة التى تهيه حياته، والتى كانت تستمد من الحداثة كل سلطتها العلمية وكل "رؤاها عن الذات" دون أدنى تشكك. وكانت تلك الثقافة تعتبر أن سلاسل النسب القائمة مثلاً فى الأسر الحاكمة، والتقاليد، والدين والمجتمعات العرقية لا تزيد عن وظائف لنظرية عَمَلُها أو مُهِمَّتُها تعليمُ العالَم. وعندما اقتبس رينان هذه العبارة الأخيرة من كوفيهيه، كان يضع، بحذر، الإثبات العلمى فى مستوى أعلى من الخبرة، وكان يخفض من قيمة العامل الزمنى بإقصائه إلى مجال الخبرة العادية التى لا تتمتع بقيمة علمية، وأما انتماء الثقافة ومذهب المقارنة الشقافية إلى عصره بصفة خاصة (وهما اللسان ولَدَتَا المركزية العرقية، والنظرية العنصرية. والطنيان الاقتصادى) فكان يمنحه سلطات تسبق الرؤية الأخلاقية بمراحل.

ولننظر إلى أسلوب رينان، إلى حياته العملية مستشرقاً وأديباً، والظروف التى أحاطت بالمعنى الذى يقدمه، وعلاقته الحميمة بصفة خاصة مع ثقافة أوروبا فى عصره، بجانبها المتخصص العام - وهى التى كانت تحورية، تؤمن بخصوصيتها، ومتعجرفة، ومضادة للإنسانية إلا بمعنى مشروط بشروط كثيرة - وسوف نجد أن هذه جميعاً تمثل ما قد أضفه بأنه الموقف العلمى المترهين، فالتوليد عنده مقصور على مجال المستقبل، وهو الذى يربطه فى 'بيانه' الشهير بالعلم. ورغم أن رينان مؤرخ ثقافى ينتمى إلى مدرسة تيرجو، وكوندورسيه، وكوزان، وجوفروا، وبالانش، ورغم أنه باحث علمى ينتمى إلى مدرسة ساسى، وكوسان دى بيرسيفال، وأوزانام، وفورييل، وبيرونوف،

فإن عَالَمَ رينان عَالَمٌ ذكوري خَرِبٌ بصورة غريبة، ومبالغ في ذكوره، مكرس للتاريخ والتحصيل العلمي. والحق أنه ليس عالم آباء وأمهات وأطفال، بل عالم رجال يشبهون الصورة التي رسمها للمسيح أو للفيلسوف الرواقى ماركوس أوريليوس، ابن القرن الثاني الميلادى، أو لكاليبان، المخلوق الشائن المتوحش فى مسرحية العاصفة لشيكسبير، أو لرب الشمس عنده (وهو آخر ما يصفه فى "الأحلام" التى صورها فى كتابه حوارات فلسفية)^(٥٧). كان يحب ويعتز بقوة العلم وفقه اللغات الشرقية بصفة خاصة، وكان يسعى للتسلح بما تمده به هذه القوة من نظرات عميقة، وما تهيئه من طرائق عمل، كما استعان بها فى التدخل فى حياة عصره، وبنجاح كبير فى أحيان كثيرة، ومع ذلك فقد كان دوره المثالى دور المنفرج.

ويقول رينان إن على فقيه اللغة أن يفضل السعادة على المتعة، وهذا التفضيل يتجلى فيه اختياره للسعادة الرفيعة، على عمقها، وإعلاء شأنها على المتعة الجنسية. فالكلمات تنتمى إلى عالم السعادة، مثلما تنتمى دراسة الكلمات، من الناحية المثالية، وفى حدود ما أعرف، يندر فى كتاباته كلها أن تصادف تصويراً للمرأة ينسب إليها دوراً فعالاً يعود بالخير على الناس، ومن تلك الأدوار النادرة ما يقوله عن دور النساء الأجنبات (المرضعات والحاديات) اللاتى قمن، فى رأيه، بتعليم أطفال النورماندين الغزاة أو الفاتحين، وهو ما يفسر لنا التغييرات التى وقعت فى اللغة. لاحظ أنهم لم يساعدن فى مجال 'الإنتاجية' والانتشار، بل اقتصر دورهن على التغيير الداخلى، وهو، إلى ذلك، تفسير ثانوى. ويقول رينان فى خاتمة ذلك المقال نفسه إن "الإنسان لا ينتمى إلى لغته أو إلى جنسه، بل ينتمى إلى نفسه قبل كل شئ"، إذ إنه قبل كل شئ كائن حر وكائن أخلاقى"^(٥٨) أى إن الإنسان حر وأخلاقى، ولكن تكبله أصفاد الانتماء العنصرى، وأصفاد التاريخ والعلم، حسبما كان يراها رينان، وهى "أحوال" يفرضها العالم الباحث على الإنسان، وقد مكَّنت دراسة اللغات الشرقية رينان من النفاذ إلى قلب هذه 'الأحوال'، كما أوضح فقه اللغة عملياً أن معرفة الإنسان لا تصبح قادرة

على ممارسة التغيير 'الشعري' (٥٩) - إذا كان لنا أن نشرح أو نفسر ما يقوله إرنست كاسير - إلا بعد أن تكون قد فُصِّلَتْ من قبل عن الواقع الفعلي (على نحو ما فعله ساسي، بحكم الضرورة، حين فُصِّلَ شذوره العربية عن واقعها الفعلي) ثم وُضِعَتْ بعد ذلك في القيود الصارمة التي يفرضها الإيمان بها والتبسيح بحمدها. وعندما تحولت دراسة الكلمات إلى فقه لغة، فقدت هذه الدراسة الشكل الذي تتخذه عند فيكو وهيردر وروسو وميشليه وكتينه، وأهم ما فقدته هو 'الحبكة'، أو قدرة التمثيل الدرامي، على نحو ما دعاها شيلنج ذات يوم، وبدلاً من ذلك أصبح فقه اللغة مُعَقَّدًا من الزاوية المعرفية، ولم يعد الحس اللغوي يكفى، مادام انتماء الكلمات إلى الحواس أو الجسد (وهو ما كان يراه فيكو) قد أصبح أقل من انتمائها إلى مجال تجریدی أعمى خالٍ من الصور، تحكمه صيغٌ 'مستنبتة' في صوبة زراعية مثل الجنس والعقل والثقافة والأمة. وكان من الممكن في ذلك المجال، الذي بُنِيَ بناءً ذهنيًا وأُطلق عليه اسم الشرق، قول أقوال جازمة من نوع معين، تتميز جميعًا بنفس القدر من التعميم القوي والصحة الشقافية، إذ انحصرت جهود رينان كلها في إنكار حق الثقافة الشرقية في 'التولد'، إلا بصورة مصطنعة في مختبر فقه اللغة، وهكذا أنكر أن يكون الإنسان ابنًا للثقافة، بعد أن نجح فقه اللغة نجاحًا باهرًا في الطعن والتشكيك في ذلك التصور 'الأسري'، كما إن فقه اللغة يُعَلِّمُ المرء أن الثقافة بناءٌ أو إفصاحٌ وتعبير (بالمعنى الذي استخدمه ديكنز في وصف مهنة السيد فيناس في رواية صديقنا المشترك) بل و'خلق'، ولكنها لا تزيد مطلقًا عن كونها بناءً شبه عضوي.

ومصدر الطرافة الخاصة في حالة رينان إدراكه العميق أنه مخلوق من صنع زمانه وثقافة المركزية العنصرية التي كان يعتنقها. وعندما كتب رينان ردًا أكاديميًا على خطاب القاه فردينان دي ليسبس عام ١٨٨٥، صرَّح بمدى 'الحزن الذي ينشأ حين تزداد حكمة فرد واحد على حكمة أمته... فالمرء يشعر بالمرارة تجاه وطنه. والأفضل للمرء أن يخطئ مشاركة لأمته في خطئها، من أن يكون على صواب مع الذين يُخبرونها بالحقائق الصلبة' (٦٠). إن إيجاز

هذه العبارة قد بلغ كمالاً لا يكاد يُصدّق. أفلا يعنى الشيخ رينان أن أفضل علاقة للمرء هى علاقة تكافؤ مع ثقافته، ومع أخلاقياتها، ومع جوها النفسى فى زمانه، لا علاقة الانتماء الأسمى التى تجعل المرء ابناً لزمانه أو والدًا له؟ وهنا نمؤد إلى المختبر، ففى هذا المختبر - كما كان رينان يتصوره - تنقطع مسئوليات النبوة، والمسئوليات الاجتماعية آخر الأمر، وتسود المسئوليات العلمية والاستشرافية، إذ كان مختبر رينان هو المنصة التى يخاطب العالم منها باعتباره مستشرقًا، وكان هو "الوسيط" الذى يصدر من خلاله أقواله، والذى تُستمد منه الثقة والدقة العامة، والاستمرار. وهكذا فإن مختبر فقه اللغة كما كان يفهمه رينان أعاد تعريف ورسم صورة زمانه وثقافته، فأرّخَ لهما وشكّلهما بطرائق جديدة، وأضفى التماسك العلمى على مادته الشرقية، بل وما يزيد على ذلك، إذ إنه هيا له (مثلما هيا للمستشرقين اللاحقين الذين اتبعوا تقاليدهم) أن يصبح الشخصية الثقافية الغربية التى انتهى إليها فيما بعد. ولنا الحق كل الحق فى أن نتساءل إذا ما كان هذا الاستقلال الجديد داخل الثقافة هو الحرية التى كان رينان يعبر عنها بلهجة فقه اللغة الاستشرافية لديه أن يأتى بها، أم إذا كان - فى حدود ما يهم المؤرخ الناقد للاستشراق - قد أنشأ علاقة مُركّبة بين الاستشراق وموضوعه الإنسانى المفترض تقوم فى نهاية الأمر على السلطة لا على الموضوعية المنزهة عن الغرض حقاً.

ثالثاً - الإقامة فى الشرق ودراسته

متطلبات تصنيف المعاجم، ومتطلبات الخيال

كانت آراء رينان فى الساميين الشرقيين تنمى، بطبيعة الحال، إلى المجال العلمى لفقه اللغات السامية أكثر مما تنمى لمجال التعصب الشعبى والعداء الشائع للسامية. وعندما نقرأ رينان وسامى، نلاحظ دون لأيّ كيف بدأ التعميم الثقافى يكتسب دروع الأقوال العلمية وأجواء الدراسة التصحيحية، إذ إن الابتشراق الحديث، مثل التخصصات الأكاديمية الكثيرة فى مراحلها الأولى، كان يُحكّم قبضته على مادة موضوعه، وهى التى حدّدها هو، كأنما

— الفصل الثانى —

كان يضعها بين فكّي كماشة، وكان يبذل كل ما في طوقه للحفاظ عليها. وهكذا نشأت مفردات 'معرفية'، وكانت وظائفها، مثل أسلوبها، تضع الشرق في إطار مقارن من النوع الذي استخدمه رينان وتلاعب به. وكان من النادر أن تتخذ المقارنات طابعاً وصفياً، بل كانت في أغلب الأحيان تقوم على التقييم والعرض. وفيما يلي نموذج يمثل المقارنات التي كان رينان يجريها:

يرى المرء أن الجنس السامي يبدو لنا جنساً ناقصاً في كل شيء، بسبب بساطته. وإذا جرّوت على استخدام هذا التشبيه قلت إنه بالمقارنة بالأسرة الهندية الأوروبية، يشبه مقارنة الرسم بالقلم الرصاص باللوح الزيتية، أي إنه يفتقر إلى التنوع، وإلى الروحية، وإلى الثراء، وهي الصفات اللازمة للكمال. إن الأمم السامية تشبه الأفراد من ذوى الحصب المنخفض إلى الحد الذي يجعلهم، بعد طفولة رائعة، لا يحققون إلا مستوى متواضعاً من الفحولة، فلقد بلغت تلك الأمم ذروة ازدهارها في عصرها الأول ولم تتمكن بعدها قط من تحقيق النضج الحقيقي^(١١).

إن الاجناس الهندية الأوروبية هي المحك هنا، وهي كذلك أيضاً عندما يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل قط إلى الذرا الرفيعة التي وصلت إليها الاجناس الهندية الجرمانية.

ولا نستطيع أن نقطع بصورة مطلقة فيما إذا كان هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية في المقام الأول أو كان تعصباً عنصرياً قائماً على مركزية عرقية مغلقة، لكن لنا أن نقول فحسب إن هذا وذاك متضافران ويدعم أحدهما الآخر. وكان ما حاول رينان وسامى أن يفعله يتلخص في اختزال صورة الشرق بتحويله إلى مُسطح بشري، وهو 'التسطيح' الذي يَسرّ فحص خصائصه وأزال منه التعقيدات الإنسانية. وكان رينان يستمد من فقه اللغة صفة 'الشرعية' التي تساند جهوده، إذ إن المبادئ الأيديولوجية لفقه اللغة كانت تشجع اختزال اللغة بإرجاعها إلى جذورها، وبعدها يتمكن فقيه اللغة

من ربط هذه الجذور اللغوية، على نحو ما فعل ريتان وغيره، بالانتماء العنصرى، وبالعقل والشخصية والمزاج النفسى على مستوى الجذور. وكان ريتان يقر بأن الرابطة التى تربطه بباحت مثل جوبينو تقوم على مشاركته فى منظوره الاستشراقى الخاص بفقه اللغة^(١٢). وهكذا فإن ريتان عمد فى الطبقات اللاحقة لكتابه التاريخ العام إلى إدراج بعض ما قال به جوبينو فى سياق كتابه. وهكذا تحول المذهب المقارن فى دراسة الشرق والشرقيين إلى مرادف للتفاوت الوجودى الظاهر بين الغرب والشرق.

والعناصر الرئيسية لهذا التفاوت جذرية بتكرارها بإيجاز، فلقد سبقت لى الإشارة إلى تحمس شليجيل للهند أولاً ثم نفوره منها، ومن الإسلام بطبيعة الحال، بعد ذلك. وكان الكثيرون من أوائل هواة الشرق قد بدأوا بالترحيب به باعتباره إقلافاً 'صحيحاً' للعادات الفكرية والروحية الأوروبية، فبالغوا فى تقدير قيمة الشرق بسبب قوله بوحدة الوجود، وبسبب روحانيته واستقراره وعمره الطويل وخصائصه البدائية وهلم جراً. فكان شليجيل مثلاً يرى أن الإيمان بتعدد الآلهة فى الشرق قد مهد الطريق للتوحيد الذى أتت به اليهودية والمسيحية، وأن 'براهما'، الإله الهندى، قد مهدَ لظهور إبراهيم عليه السلام. لكن هذه المبالغة فى التقدير كان يتلوها، دون استثناء تقريباً، رد فعل مضاد: إذ بدا الشرق فجأة فى صورة من يفتقر، بصورة مؤسفة، إلى الطابع الإنسانى، ومن يتسم بمناهضة الديمقراطية، وبالتخلف، وبالهمجية وما إلى ذلك بسبيل. أى إن حركة البندول فى اتجاه معين أدت إلى حركة "مساوية فى المقدار ومضادة فى الاتجاه": بمعنى أن قيمة الشرق لم تعد تُقدَّرُ حق قدرها. ونشأت مهنة الاستشراق من هذا التضاد بين الموقفين، ومن "المعادلات" والتصويبات القائمة على التفاوت، وهى الأفكار التى كانت تغذو وتغذوها أفكار مماثلة فى الثقافة بصفة عامة. والواقع أننا نستطيع أن نعزو ذلك المشروع نفسه - أى مشروع وضع القيود والحدود وإعادة البناء، فى إطار الإستشراق - وأن نرجعه مباشرة إلى فكرة التفاوت، وهى التى تقول إن فقر الشرق النسبى (أو ثراءه النسبى) يقتضى إجراء معالجة أكاديمية علمية من النوع المتبع فى

بعض المباحث مثل فقه اللغة، أو البيولوجيا، أو التاريخ، أو الأثنوبولوجيا، أو الفلسفة أو الاقتصاد.

وهكذا كَرَّسَتْ مهنة الاستشراق الفعلية هذا التفاوت والمفارقات الخاصة التى ولَّدَتْهَا. وكان الغالب أن يبدأ الفرد الالتحاق بالمهنة باعتبارها إقراراً بحق الشرق عليه، ولكن الغالب أيضاً أن يؤدى تدريبه فى مناهج الاستشراق إلى 'فتح عينيه'، إن صح القول، بحيث لا يتبقى لديه سوى ضرب من مشروعات 'كشف حقيقة الدعوى' وهو ما يعنى الخطأ كثيراً من المنزلة الرفيعة التى كان الشرق يتمتع بها، وإلا فكيف نفسر الجهاد الجبارة التى بذلت فى أعمال وليم ميور (١٨١٩ - ١٩٠٥) مثلاً، أو أعمال رابنهارت دوزى (١٨٢٠ - ١٨٨٣) والنفور الشديد من الشرق الذى يتبدى فى تلك الأعمال، ومن الإسلام كذلك، ومن العرب؟ وما يتميز به هذا الموقف أن رينان كان من مؤيدى دوزى، وأن كتاب دوزى، فى أربعة مجلدات، وهو تاريخ المسلمين الإِسبَانِيَّين حتى فتح المرابطين للأندلس (١٨٦١) يظهر فيه الكثير من انتقادات رينان القاسية والمعادية للسامية، وهى التى أضاف إليها قوله فى مجلد آخر ظهر عام ١٨٦٤ إن إله اليهود البدائي لم يكن يهوه، بل هو 'بعل'، وأن البرهان على ذلك موجود فى مكة المكرمة، وما أغرب اختياره ذلك. وما زال الكتابان اللذان وضعهما ميور - أى "حياة محمد" (١٨٥٨ - ١٨٦١) والخلافة: نشأتها وتدهورها وسقوطها (١٨٩١) - يعتبران من آثار البحث العلمى التى يُعْتَمَدُ عليها، ولكنه أعرب عن موقفه إزاء مادة موضوعه إلى حد معقول حين قال "إن سيف محمد، والقرآن، كانا ألدَّ وأصلبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مر تاريخ العالم"^(١٣). وتظهر كثير من هذه الأفكار نفسها فى أعمال ألفريد لِيَال، وهو من المؤلفين الذى كان كرومر يستشهد بهم ويتفق معهم.

وحتى لو لم يُصدر المستشرق أحكاماً صريحة على مادته على نحو ما فعل دوزى وميور، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره رغم ذلك. ولا يزال عمل المستشرق المحترف ينحصر فى تجميع عناصر صورة معينة، ولك أن تسميها

لوحة قام بترميمها للشرق أو لما ولن يتنمى للشرق، فالشذور - مثل الشذور
 التى 'استخرجها' ساسى - تقدم المادة، ولكن الباحث هو الذى يضع الشكل
 السردى لها، ويكفل لها الاستمرار، ويحدد معالم شخصياتها، أى إنه يعتبر
 أن البحث العلمى يتمثل فى التحايل على تاريخ الشرق - الذى يفترق إلى
 أركان القصة الموهودة، ويعتبر شُموسًا جامحًا (أى غير غريبى) - حتى يقدمه
 فى صورة منتظمة من الأحداث الزمنية والصور والحيكات. فكتاب كوسان
 دى بيرسيغال الضخم وعنوانه مقال فى تاريخ العرب قبل الإسلام، فى عصر
 محمد (ثلاثة مجلدات ١٨٤٧ - ١٨٤٨) دراسة مثل الاحتراف خير تمثيل
 وتعتمد فى مصادرها على الوثائق التى أصبحت متوافرة داخل هذا المجال
 نفسه بفضل غيره من المستشرقين (وعلى رأسهم ساسى طبعًا) أو على الوثائق
 المودعة فى مكتبات الاستشراق فى أوروبا، مثل نصوص ابن خلدون التى
 اعتمد عليها كوسان اعتمادًا كبيرًا. وأطروحة كوسان هى أن محمدًا ﷺ
 هو الذى جعل العرب 'شعبًا'، وأن الإسلام كان فى جوهره أداة سياسية، لا
 أداة روحية بأى حال من الأحوال. وأما الذى يسعى كوسان لتحقيقه فهو
 الوضوح فى خضم كم هائل من التفاصيل التى تثير التخييل. وهكذا فإن ما
 تودى إليه الدراسة لا يزيد، على وجه الدقة، عن صورة ذات بُعد واحد
 لمحمد ﷺ، وهو الذى يظهر فى نهاية الكتاب مرسومًا رسمًا تفصيليًا
 دقيقًا (بعد وصف وفاته)^(١٤). والصورة التى يرسمها كوسان لمحمد ﷺ
 ليست صورة شيطان وليست 'الصورة الأولى' للمحتال كاليوسترو الصقلى
 (١٧٤٣ - ١٧٩٥) ولكنها صورة رجل ينتمى إلى تاريخ الإسلام (أو إلى
 أنسب صيغة له) باعتباره حركة سياسية فحسب، وكوسان يضع محمدًا
 ﷺ فى بؤرة الصورة التى يرسمها بفضل الاستشهادات التى لا حصر لها
 والتى تبرره وتخرجه، بمعنى ما، من النص نفسه. كان كوسان يعتزم ألا
 يُغفل قول أى شئ عن محمد ﷺ، ولذلك فهو ينظر إلى النبى فى ضوء
 'بارد' إذا جُرد من قوته الروحية الجبارة ومن أى سلطان خَلقه من شأنه
 تخويف الأوروبيين. والقضية هنا هى أن المؤلف يطمس صورة النبى محمد
 فى زمانه ومكانه، حتى لا يتبقى منه سوى صورة إنسانية مصغرة تافهة.

ونجد نظيراً للصورة التي يرسمها كوسان لمحمد ﷺ عند كاتب من غير المستشرقين المحترفين هو كارلايل، فهو يعمد قسراً إلى تصوير النبي في صورة تحقق له 'صحة' قضيته، وهي التي تتجاهل تجاهلاً كاملاً الظروف التاريخية والثقافية في عصر النبي وفي مكانه. ورغم أن كارلايل يستشهد بأساسي، فإن دراسة كارلايل تشهد بوضوح على أن كاتبها يدافع عن بعض الأفكار العامة المتعلقة بالإخلاص والبطولة والنبوة. وموقفه ناجع، إذ يقول إن محمداً ﷺ لم يكن أسطورة، ولم يكن رجل ملذات حسية بلذية، ولم يكن ساحراً صغيراً يدعو للسخرية أو يدرب الحمام على التقاط البازلاء من أذنه، بل كان يتمتع برؤية حقيقية وإيمان حقيقي في ذاته، وإن كان الكتاب الذي 'كتبه'، أي القرآن "مزيج مختلط فظ غليظ مرهق، لا ينتهي من التكرار، والإسهاب والتعقيد، فظ غليظ إلى أقصى حد - وباختصار غباء لا يُحتمل" (١٥) ولم يكن كارلايل نفسه مثلاً يُحتذى في الوضوح وشفافية الأسلوب، وهو يزعم هذه المزاعم حتى ينقذ محمداً ﷺ من المعايير النفعية، 'البنائية'، التي يؤدي تطبيقها إلى إدانته وإدانة محمد مماً. ومع ذلك فهو يعتبر محمداً بطلاً، تُقل إلى أوروبا من الشرق الهمجي نفسه الذي كان اللورد ماركولي يراه 'ناقصاً'، على نحو ما جاء في "ملاحظته" الشهيرة عام ١٨٣٥، والتي زعمت أن "رعاياتنا من أهالي تلك البلاد" لهم أن يتعلموا منا أكثر مما نتعلم منهم (١٦).

وبتعبير آخر فإن كوسان وكارلايل، يبينان لنا أنه لا داعي للقلق من الشرق قلقاً كبيراً، إذ ما أعظم التفاوت بين المنجزات الشرقية والمنجزات الأوروبية. وهنا نجد اتفاقاً بين المنظورين الاستشراقي وغير الاستشراقي، بعد أن أصبح الشرق يوضع فكرياً في مرتبة ثانوية بالنسبة للغرب، داخل إطار المجال المقارن الذي سار فيه الاستشراق بعد الثورة التي شهدناها في اللغة في مطلع القرن التاسع عشر، وخارج ذلك الإطار أيضاً، سواء كان ذلك في القوالب النمطية الشائعة على مستوى الجمهور أو في الصور التي رسمها للشرق فلاسفة مثل كارلايل، وفي القوالب النمطية عند ماركولي، كما

أُضْفِيَتْ على صورة الشرق دلائل ضعف متواصل باعتباره مادة للدرس أو التأمل، وغدا يخضع لشطحات شتى النظريات التي استخدمته في ضرب الأمثلة التوضيحية. فالكاردينال نيومان مثلاً، ولم يكن بالمستشرق العظيم، جعل الإسلام الشرقي أساساً لمحاضراته التي ألقاها عام ١٨٥٣ تبريراً للتدخل البريطاني في حرب القرم^(٦٧). وانتفع كوفييه بصورة الشرق في عمله المملكة الحيوانية (١٨١٦) كما كان المتحدثون في شتى صالونات باريس يستخدمون الشرق في مناقشاتهم^(٦٨). والواقع أن قائمة الإحالات والاستعارات والتحويلات التي غلبت على فكرة الشرق قائمةٌ مديدة هائلة، وأما جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستشرقين وما استغله غير المستشرقين في الغرب، كان نموذجاً مختزلاً للشرق، يناسب الشقافة السائدة المسيطرة ومقتضياتها النظرية (وماتالها فوراً من مقتضيات عملية).

وأحياناً ما نصادف بعض الاستثناءات، فإن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات طريفة، فيما يتعلق بهذه المشاركة القائمة على التفاوت بين الشرق والغرب. ففي عام ١٨٥٣ قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطاني في الهند، فحدد أولاً معنى النظام الاقتصادي الآسيوي، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشري التي تعرض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعماري الإنجليزي ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأن بريطانيا، حتى في تدميرها لآسيا، كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب ماركس يدفعنا دفْعاً إلى مواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبيعي باعتبارنا إنحوائاً في الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التي يشهدها مجتمعهم، وبين الحتمية التاريخية لهذه التحولات إذ يقول ماركس:

لابد أن مشاعرنا الإنسانية تتأذى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة والوقورة وغير المضرة وهي تتعرض للانحلال والذوبان في الوحدات التي تتشكل منها، الأمر الذي يلقي بها في بحار الأحزان، ومشاهدة أعضائها

الأفراد وهم يفقدون في الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا، مهما يبلغ تأذينا من ذلك، يجب ألا ننسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت في ظاهرها غير مفسرة، كانت على مر الزمان تمثل الأساس المتين للاستبداد الشرقي، وأنها حسّست الذهن البشري في أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداة طيعة للخرافات، واستعبده وغلّته بالقواعد التقليدية، وحرمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء...

صحيح أن إنجلترا، عندما تسببت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسراً كان يتصف بالغباء، ولكن ليست هذه هي المسألة. بل المسألة هي: هل يستطيع الجنس البشري تحقيق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمهما تكن جرائم إنجلترا، فإنها كانت دون أن تدري وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة.

وهكذا فمهما تكن المرارة التي نشعر بها على المستوى الشخصي عند مشاهدة انهيار عالم قديم، فمن حقنا، من الزاوية التاريخية، أن نشارك جوته هناك:

وإذن أعلينا أن نتألم من تلك الآلام

وهي تعود علينا بسرور أعظم؟

أفلم تهلك أرواح لا حضّر لها

في ظل حكومة تيمور الإغشم^(٩٩)؟

والآبيات التي يستشهد بها ماركس لدعم حجته بشأن الألم الذي يأتي بالسرور واردة في ديوان الشرق والغرب وهو الذي يحدد مصادر تصورات ماركس عن الشرق، فهي تصورات رومانسية بل و "مسيانية" أي تعبر عن

رجاء عودة الخلاص، فأهمية الشرق باعتباره مادة إنسانية أقل من أهميته باعتباره عنصرًا من عناصر مشروع الخلاص الرومانسي. ومن ثم فإن تحليلات ماركس الاقتصادية ملاتمة تمامًا لجهود الاستشراق المعتادة، حتى ولو كانت القضية تثير بوضوح مشاعر ماركس الإنسانية وتعاطفه مع معاناة البشر. ولكن الرؤية الاستشراقية الرومانسية هي التي تفوز آخر الأمر، فنحن نرى كيف تكمن الآراء الاقتصادية والاجتماعية النظرية عند ماركس في هذه الصورة الكلاسيكية 'القياسية' في قوله:

إن على إنجلترا أن تفي بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمر والثاني يعيد التوليد والإحياء - فالأول يعنى إبادة المجتمع الآسيوي، والثاني يعنى إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا^(٧٠).

إن فكرة إعادة الإحياء، بما توحى به من أن آسيا خاملة أو 'لا حياة فيها' أساسًا، فكرة تنتمى إلى الاستشراق الرومانسي الخالص، بطبيعة الحال، ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذى لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن 'إعادة الإحياء'، ومن ثم فهو كلام محير. وهو يقتضى منا أن نتساءل أولًا كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحكم الاستعماري البريطاني، الذى يُدينه، تنحرف فترتد إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التى ألمحنا إليها من قبل. وهو يقتضى منا ثانيًا أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنسانى، وما المجال الفكرى الذى اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه.

وهذا يعود بنا فوراً إلى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكرى القرن التاسع عشر الآخرين، يرسمون للإنسانية فى أذهانهم صوراً جماعية ضخمة أو تعميمات تجريدية. فالمستشرقون لا يهتمون بالأفراد، ولكن السائد، بدلاً من هذا، هو الكيانات المصطنعة التى ربما كانت تضرب جذورها فى مذهب الشعبية عند هيردر، إذ لا نصادف إلا الحديث عن الشرقيين، أو الآسيويين، أو الساميين، أو المسلمين، أو العرب، أو اليهود، أو الأجناس البشرية، أو العقليات، أو الأمم، أو ما شابه ذلك من 'فئات' بعضها من نتاج 'العمليات' — الفصل الثانى

العلمية' من النوع الذى نجده عند ريتان. وعلى غرار ذلك نرى أن التقسيم القديم الذى يميز "أوروبا" عن "آسيا"، أو "الغرب" عن "الشرق" يضع 'عناوين' بالغة الاتساع لصور البشرية التى يضم كل منها فى الواقع ما لا حصر له من الأشكال والألوان، وبذلك يختزلها فى تجريد واحد أو تجريدين جماعيين نهائين. ولم يكن ماركس يمثل استثناءً فى هذا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعى أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية 'وجودية' فى الأمثلة التى يستعين بها لإيضاح إحدى النظريات. لم يكن يُقام وزنٌ لشيء سوى الصيغة الجماعية الواسعة التى لا تحمل أسماء أفراد، ما بين الشرق والغرب، كأنما كانت هذه الصيغة إعلاناً يثبت صحة ذاته، ولم يكن لغيرها قيمة أو لم يكن لغيرها وجود. ولم يكن يرى أى نمط آخر من أنماط التبادل، ولو كان يخضع لقيود بالغة الصرامة.

واحتفاظ ماركس بالقدرة على الإحساس ببعض مشاعر الأخوة الإنسانية، والتعاطف ولو قليلاً مع آسيا المسكينة، يوحى بأن شيئاً ما قد حدث قبل احتلال 'العناوين' للساحة، وقبل أن يُرسَلَ به إلى جوته كمصدر للحكمة بشأن الشرق. فكأنما كان الذهن المفرد (وهو فى هذه الحالة ذهن ماركس) قد استطاع العثور على طابع فردى فى آسيا، سابق لتصورها فى صورة جماعية، وسابق للنظرة الرسمية إليها - والاستسلام بعد العثور عليه لضغوطه على عواطفه ومشاعره وحواسه - لكن الذهن المفرد لا يلبث أن يتخلى عن هذا الموقف حين يواجه الرقيب الأشد جبروتاً والمتمثل فى المفردات نفسها التى يجد نفسه مرغماً على استعمالها. وكان عمل هذا الرقيب هو إيقاف التعاطف ثم طرده من الذهن، وقد صاحب ذلك تعريف رثانٍ موقرٍ يقول إن هؤلاء الناس لا يعانون، فهم شريقيون ومن ثم لا بد أن يعاملوا بطرائق أخرى غير الطرائق التى استعملتها لتوك. وهكذا فإن دفقة العاطفة تختفى حين تصطدم بالتعريفات التى لا تتزعزع والتى بناها 'العلم' الاستشراقى الذى تدعّمه الآداب الخاصة بالشرق (مثل الديوان الذى كتبه جوناثان) والتى تفترض أنها ملائمة له، كما تَشَتَّتْ مفردات التعبير عن العاطفة

عندما استسلمت لإجراءات الشرطة 'المعجمية' التابعة للعلم الاشتراقي بل وللفن الاشتراقي. أى إن إحدى الخبرات قد خلَّعها تعريفٌ معجميٌّ؛ ونكاد نشهد حدوث ذلك في المقالات 'الهندية' التي كتبها ماركس، إذ يحدِّثُ آخر الأمر أن يرغمه شيءٌ ما على العودة مسرعاً إلى جوته، حيث يحتمى بصورة الشرق التي رسمها المستشرقون .

ومن الطبيعي أن يكون ماركس مُهتَمّاً، من زاوية معينة، بشرير أطروحاته عن الثورة الاقتصادية الاجتماعية، لكنه، من زاوية أخرى، قد تيسر له الاطلاع، فيما يبدو، على مجموعة من الكتابات التي كان الاشتراق يدعمها داخليّاً، ويزعم صلاحيتها للتطبيق خارج مجالها في الوقت نفسه، وهي التي كانت تتحكم في كل ما يقال عن الشرق. وكنت حاولت في الفصل الأول أن أبين كيف كان لذلك التحكم تاريخ ثقافي عام في أوروبا منذ القدم، وأما اهتمامي في هذا الفصل فينصب على تبيان أسلوب وضع مصطلحات مهنية حديثة ومناهج تطبيقية معينة في القرن التاسع عشر، وهي التي فرض وجودها سيطرته على كل حديث أو تفكير في الشرق، سواء كان ذلك من جانب المستشرقين أو غير المستشرقين. وكان ساسي وريثان يمثّلان على الترتيب الأسلوب الذي وضع به الاشتراق مجموعة من النصوص، ومناهج للتناول تضرب بجذورها في فقه اللغة، الأمر الذي جعل الشرق يكتسب هوية عقلانية، جعلته غير مساوٍ للغرب. واستدلّنا بتخالة ماركس على تخلي مفكر من غير المستشرقين أول الأمر عن شواغل الإنسانية ثم اغتصاب التعميمات الاشتراكية لهذه الشواغل، يضطرونا إلى النظر في أساليب الدعم المعجمي والمؤتسسى التي يتميز بها الاشتراق. تزيّ ماذا كانت طبيعة تلك 'العملية' التي نجىء لكل من يناقش الشرق 'بآلية'، جسارة من التعريفات 'الفاذرة على كل شيء'، والتي كانت تقدم نفستها باعتبارها تتمتع وحدها بصلاحيّة التطبيق المناسبة لمناقشتها؟ ولما كان علينا أن نبين أيضاً كيف أثرت هذه 'الآلية' بصفة محددة (وبفاعلية) في الخبرات الإنسانية الشخصية، والتي كانت تتناقض مع تلك 'الآلية' في كل شيء

آخر، فإن علينا أيضاً أن نبين اتجاهات هذه الخبرات والأشكال التي اتخذتها في الفترة التي شهدتها.

ووصف هذه 'العملية' بالغ الصعوبة والتعقيد، فهي لا تقل عُسرًا وتعقيدًا عما يحدث لكل مبحث في طور النمو، حين يتخلص من منافسيه، ويضفي طابع 'الثقة' (والسلطة) على مناهجه ومؤسساته، كما يضفي الشرعية الثقافية العامة على أقواله وشخصياته ووسائل عمله. لكننا نستطيع تبسيط جانب كبير من التعقيد السردى نفسه لهذه 'العملية' إذا حددنا أنواع الخبرات التي كان الاستشراق يتوسل بها في العادة لتحقيق غاياته، والصورة التي كانت تُقدم بها إلى جمهور أوسع نطاقًا من جمهور العاملين بهذه المهنة. كانت هذه الخبرات في جوهرها تمثل استمرارًا للخبرات التي قلت إنها ميزت عمل ساسي ورينان. لكنه إذا كان هذان الباحثان يمثلان الاستشراق المستند إلى الكتب دون غيرها، ما دام لم يزعم أيهما أن له خبرة ميدانية خاصة بالشرق، فإن أمامنا تقاليد أخرى تزعم أن شرعيتها مستمدة من الإقامة الفعلية في الشرق، وهي حقيقة لا مجال لمعارضتها، أي الاتصال الوجودي الفعلي بالشرق. أما خطوط 'المناسيب' التي تحدد أول أشكال هذه التقاليد فقد وضعها أنكتيل وجونز وحملة نابليون، بطبيعة الحال، وكانت هذه الخطوط تؤثر تأثيرًا لا يتزعزع في جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق، وكانت تلك هي خطوط السلطة الأوروبية، فالإقامة في الشرق تعنى حياة تتمتع بامتيازات الممثل الأوروبي، لا حياة المواطن العادي، فالممثل الأوروبي يعي أن لديه امبراطورية (فرنسية أو إنجليزية) 'محتوى' الشرق، بمعنى أنها تحيطه بأسلحتها الحربية والاقتصادية، وبأسلحتها الثقافية قبل هذه وتلك. وهكذا بدأت الإقامة في الشرق وثمارها العلمية تصب في التقاليد النظرية المستمدة من الكتب، والتي اتسمت بها المواقف 'النصية' التي رأيناها عند رينان وساسي، وسوف يؤدي هذان النوعان من الخبرة إلى تشكيل 'مكتبة' جبارة لا يستطيع أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها، ولا يستطيع أحد أن يتجنبها.

وتتضمن الإقامة في الشرق الخبرة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد معين. وكانت المساهمات في 'المكتبة الاستشرافية' وفي دعمها تعتمد على أسلوب تحويل الخبرة والشهادة من مجرد وثيقة شخصية إلى مجموعة من القواعد التي تُمكن 'علم الاستشراق' من العمل وتهبه القوة. وبعبارة أخرى كان لابد من تحويل الأقوال الشخصية إلى أقوال رسمية داخل النص، ومعنى هذا ضرورة تخلص الوثيقة التي تسجل إقامة الأوروبي وخبرته بالشرق، من سمات السيرة الذاتية والوصف 'المساهل' أو قل ضرورة تقليل هذه السمات، على الأقل لإحلال الأقوال الوصفية التي تمكن الاستشراق بصفة عامة، والمستشرقين اللاحقين بصفة خاصة، من الاعتماد عليها، والبناء على أسسها، وإقامة المزيد من الملاحظات والأوصاف العلمية على هذه الأسس. وهكذا فعلينا أن نترقب، فيما نترقب، كيف تتحول المشاعر الشخصية إزاء الشرق، بصراحة أكبر مما عُهد عند ماركس، إلى أقوال استشرافية رسمية.

ولكن الموقف يزداد ثراء وتعقيداً بسبب ما اتسم به القرن التاسع عشر كله من إقبال من الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه، وخصوصاً الشرق الأدنى. وإلى جانب ذلك بدأ تراكم عدد كبير نسبياً من الأعمال الأدبية الأوروبية 'ذات الأسلوب الشرقي' والتي كانت تقوم في حالات كثيرة على الخبرات الشخصية في الشرق. ويتبادر إلى الذهن فوراً اسم فلويرر باعتباره مصدراً بارزاً من مصادر هذا الأدب، كما كان دزرائيلي ومارك توين وكنجليك ثلاثة أمثلة واضحة. ولكن ما يهمني هنا هو الفرق بين الكتابة التي تحولت عن الاستشراق الشخصي إلى الاستشراق الرسمي، وبين النمط الثاني، وهو القائم أيضاً على الإقامة في الشرق والشهادة الشخصية، لكنه يظل 'أدبياً' لا علمياً، وهذا الفرق هو الذي أريد الآن استكشافه.

كان وجود أحد الأوروبيين في الشرق يتضمن دائماً انفصال وعيه عما يحيط به وإحساسه بأنه غير مساوٍ لما حوله. وأما ما يلاحظ بصفة رئيسية فهو ما يقصده هذا الوعي ويعتزمه: فلماذا أتى إلى الشرق؟ ما الذي يرمى إليه في

ذلك المكان حتى ولو كان قد اتجه إلى الشرق لاكتساب خبرة محددة باللغة الوضع، دون أن يغادر أوروبا فعلياً، على نحو ما نرى عند سكوط وهوجو وجوته؟ والواقع أننا نستطيع تقسيم الكتاب إلى فئات محدودة طبقاً لمقاصدهم وبصورة منتظمة، فاما الفئة الأولى فهي فئة الكاتب الذى يعززم استخدام إقامته لأداء مهمة معينة، وهى توفير المادة العلمية للاستشراق العلمى. والفئة الثانية فئة الكاتب الذى يرمى إلى تحقيق ذلك الغرض نفسه لكنه أقل استعداداً للتضحية بغرابة وعيه الفردى وأسلوبه الخاص فى سبيل التعريفات الاستشرافية الموضوعية. ولاشك أن هذه الأخيرة تظهر أيضاً فى عمله، لكنه يتعذر فصلها عن شطحات الأسلوب الشخصية إلا بصعوبة. والفئة الثالثة فئة الكاتب الذى تحقق له الرحلة الفعلية أو الاستعارية إلى الشرق 'مشروعاً' يشعر به فى أعماقه ويلج عليه إلحاحاً. وهكذا فإن النص لديه مبنى على قيم جمالية شخصية، يذوها مشروعه الخاص ويرويها. وفى الفئتين الثانية والثالثة مجال أكبر كثيراً من مجال الفئة الأولى لتأثير الوعى الشخصى، أو الوعى غير الاستشرافى على الأقل. وسوف تتضح المجالات النسبية المتاحة فى النص لممارسة وعرض وجود المؤلف أو حضوره إذا اعتبرنا كتاب إدوارد وليم لين أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم أول الأمثلة البارزة على الفئة الأولى، وكتاب بيرتون الحج إلى المدينة ومكة مثلاً للفئة الثانية، وكتاب نيرفال رحلة فى الشرق مثلاً للفئة الثالثة.

وعلى الرغم من الاختلافات بين هذه الفئات الثلاث، فإنها ليست منفصلة عن بعضها البعض بالصورة التى قد نتخيلها. بل ولا تقتصر كل فئة على أنماط "خالصة" تمثلها فحسب. فالأعمال التى تنتمى إلى الفئات الثلاث تعتمد على ما يتميز به الوعى الأوروبى فى قلب كل فئة من قوى الأثرة أو قوة الذات المجردة، ونرى فى جميع الحالات تصوير الشرق كأنما قد وجد من أجل المراقب الأوروبى، بل وما هو أكثر، ففى الفئة التى تضم كتاب لين عن المصريين نرى بوضوح شديد 'ذات' المستشرق، مهما يحاول أسلوبه أن يوحي بالموضوعية المحايدة. كما إن بعض الصور 'الدالة' تتكرر بانتظام فى

الأنماط الثلاثة، منها صورة الشرق باعتباره مكاناً يُحجُّ إليه، ومنها أيضاً رؤية الشرق باعتباره عرضاً شائعاً أو 'لوحة حية'، وكل عمل عن الشرق في هذه الفئات يحاول، بطبيعة الحال، تحديد الصفات الخاصة للمكان، ولكن الأهم هو مدى اتفاق البناء الداخلي للعمل، أو ترادفه إلى حد ما، مع التفسير الشامل الذي يقدمه المؤلف للشرق فيه (أو يحاول تقديمه). وليس مما يدعو للدهشة أن يكون هذا التفسير في معظم الحالات شكلاً من أشكال إعادة بناء الشرق على أسس رومانسية، أي أن يكون تنقيحاً لصورته أو تقديم رؤية أخرى له تعيده إلى الزمن الحاضر حتى تسترجعه حقاً. وهكذا فإن كل تفسير وكل بناء يقام للشرق هو، إذن، إعادة تفسير له وإعادة بناء.

وما دمنا ذكرنا ذلك فلنعد مباشرة إلى الفوارق بين الفئات. كان كتاب لين عن المصريين ذا تأثير كبير، فقرأه الكثيرون واستشهدوا به (من بينهم فلووير) كما رسخ صيت مؤلفه باعتباره شخصية بارزة في مجال البحث الاستشراقي. وبعبارة أخرى، لم يكتسب لين مرجعيته بفضل ما قال، بل بفضل مدى تطويع ما قاله حتى يلائم الاستشراق. فالذين يستشهدون به يرجعون إليه باعتباره مصدراً للمعرفة الخاصة بمصر أو بلاد العرب، أما الذين قرأوا وقرأون بيرتون أو فلووير فينشدون ما تفصح عنه كتابتهما عن الكائنين، إلى جانب ما كانا يعرفانه عن الشرق. فالعلاقة بين المؤلف ووظيفته في كتاب لين المصريون المحدثون أقل قوة من العلاقة بينهما في الفئات الأخرى، بسبب انتشار عمله في أوساط المهنة، وما اكتسبه منها من تدعيم، ومن انتماء إلى المؤسسة 'الاستشراقية'. كانت هوية المؤلف في عمل ينتمي إلى مجال بحثه 'المهنى'، أي الاستشراق، تشغل موقعاً ثانوياً بالقياس إلى متطلبات المجال نفسه، ومتطلبات مادة موضوعه. ولكن ذلك لم يحدث 'ببساطة' أو دون أن يثير بعض المشكلات.

كان عمل إدوارد لين الكلاسيكي وصف أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم (١٨٣٦) نتيجة أو محصلة واعية وعامدة لسلسلة من الأعمال وفترتين من فترات الإقامة في مصر (١٨٢٥ - ١٨٢٨)، و(١٨٣٣ -

١٨٣٥م). وأنا أقول 'واعية عامدة' وأؤكد هذه الصفة بعض الشيء لأن الانطباع الذي أراد لين لقارته أن يخرج به من الكتاب هو أنه كتاب يتضمن صوراً مباشرة فورية، محايدة غير مُحلَّاة لمصر، والواقع أنه كان ثمرة لجهود 'تحريرية' كبيرة (فلم يكن الكتاب الذي كتبه هو الكتاب الذي نشره آخر الأمر) وكذلك ثمرة لجهود خاصة وبالغة التنوع. لم يكن في مولد إدوارد لين أو خلفيته ما يربط، فيما يبدو، مستقبله بالشرق، ربما باستثناء جدّه واجتهاده المنهجي، وطاقته على الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي التي تفسر إلى حد ما الانتظام الداخلي الظاهر للكتاب. وتصديره للكتاب يقدم لنا سلسلة من الإشارات المهمة التي تساعدنا في فهم ما فعله من أجل الكتاب. فلفظ ذهب إلى مصر أصلاً لدراسة اللغة العربية. وبعد أن كتب بعض 'المذكرات' عن مصر الحديثة، تلقى التشجيع من لجنة تابعة لجمعية نشر المعرفة المقيدة على أن يكتب عملاً منهجياً عن ذلك البلد وسكانه. وبعد أن كان الكتاب لا يزيد عن مجموعة ملاحظات 'عشوائية' أصبح وثيقة للمعرفة المفيدة، وهي التي رتبها ونظّمها حتى تكون ميسورة وفي متناول كل من يريد أن يلم بالمعلومات الأساسية عن مجتمع أجنبي. والتصدير يوضح أن هذه المعرفة لا بد أن تتخلص، بطريقة ما، من أي معرفة سابقة، وأن تزعم أنها تتمتع بطابع خاص ذي فاعلية خاصة، وهنا يتبدى دهاء إدوارد لين في المجادلة، إذ إن عليه أن يبين أولاً أن ما فعله هو لم يستطع غيره أن يفعله، أو لم يفعله وحسب، وبعدها يثبت أنه استطاع الحصول على معلومات 'أصيلة' وصحيحة كل الصحة. وهكذا تبدأ مرجعيته الخاصة في الظهور.

وإذا كان إدوارد لين يشير باستخفاف إلى ما كتبه شخص يدعى الدكتور رَسِلَ بعنوان "وصف أهل حلب" (وقد طواه النسيان) فالواضح أن المنافس الرئيسي السابق له هو كتاب وصف مصر، لكنه لا يشير إلى الكتاب الأخير إلا في حاشية طويلة، وهو يذكره بنبرات احتقار إذ يقول إنه "ذلك العمل الفرنسي العظيم" عن مصر، مستخدماً علامات التنصيص لإظهار تلك النبرات. ويقول لين إن ذلك العمل يتسم بتعميم فلسفي أكبر مما ينبغي،

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

ويأهمل أكبر مما ينبغي كذلك. وأما الدراسة الشهيرة التي كتبها جاكوب بوركهارت فلم تكن في رأى لين تزيد عن مجموعة من الحكم والأمثال المصرية الشائعة، قائلاً إنها "ليست بالاختيارات الصالحة لأخلاقيات شعب من الشعوب"، وكان إدوارد لين يختلف عن الفرنسيين وعن بوركهارت في أنه استطاع أن ينغمس في أوساط الأهالي، وأن يعيش مثلما يعيشون، وأن يلتزم بعاداتهم، وأن "يتجنب إثارة أى اشتباه فى الغرباء . . . أى فى أن ذلك الشخص ليس من حقه أن يندس بينهم". وخشية أن يوحى ذلك ضمناً بأن لين قد فقد موضوعيته، يمضى فى حديثه قائلاً إنه كان يقتصر على الالتزام بالفاظ القرآن، مؤكداً كلمة ألفاظ، وإنه كان دائماً واعياً باختلافه عن ثقافة أجنبية فى جوهرها عنه^(٧١). وهكذا بينما كان جانب من هوية إدوارد لين يطفو بيسر وسهولة فى بحر المسلمين الذين لم يشتبهوا فيه، كان الجانب الغاطس منه يحتفظ بسلطته الأوروبية سراً، للتعليق على كل ما حوله واكتسابه وامتلاكه.

يستطيع المستشرق أن يحاكي الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً. وهكذا فإن ما يقوله عن الشرق يجب أن يفهم على أنه 'وصف' حصل عليه فى تبادل يسير فى اتجاه واحد: فكانوا هم يقولون ويفعلون، وهو يراقب ويكتب. وكانت سلطته تكمن فى قدرته على أن يعيش بينهم مثل أبناء اللغة نفسها تقريباً، وأن يكتب ما يكتبه سراً. وكان المقصود بما يكتبه أن يصبح معرفة مفيدة، لا لمن يكتب عنهم بل لأوروبا ولشئى مؤسسات النشر فيها. وذلك أمر لا يسمح لنا بكتاب إدوارد لين بأن ننسأ على الإطلاق، فتلك الذات، أو ضمير المتكلم الذى يتجول بين عادات المصريين، وشعائهم واحتفالاتهم، وطقوس الميلاد والبلوغ والدفن لديهم، ما هو فى الواقع إلا شرقى متكرر وأداة استشراقية لاقتناص وتوصيل المعلومات القيمة التى لولاه لتعذر الحصول عليها، والكاتب لين يجمع فى سرده بين صفتين، صفة الشئ المعروض وصفة الشخص الذى يعرضه، وبهذا يكتسب ثقة الطرفین، ويظهر شهيتين للإقبال على الخبرة: الأولى شهية الشرقى الذى

يسعد بصحبته (أو ذلك ما يبدو) والثاني شهية الغربى المفتوحة للمعرفة المفيدة الموثوق بها.

ولا يوضح هذا مثالاً أنصع من القصة الثلاثية الأخيرة فى التصدير. ففيها يصف إدوارد لين مصدر معلوماته الأول وصديقه الشيخ أحمد، باعتباره رقيقاً وممّوجاً عجيباً، إذ يتظاهر الاثنان بأن لين مسلم، ولكن لين لا يستطيع أن يحاكي حركات المُصلّين فى المسجد بجوار أحمد إلا بعد أن ينبج الأخير فى قهر خوفه، مستلهما ذلك من قدرة لين الجسورة على المحاكاة. وهذا الإنجاز الأخير يسبقه مشهذان يصور المؤلف فيهما أحمد فى صورة الرجل العجيب الذى يأكل الزجاج، وفى صورة الذى يجمع بين أكثر من زوجة واحدة. وتزداد المسافة التى تفصل بين لين والرجل المسلم فى جميع الأجزاء الثلاثة لقصة الشيخ أحمد، حتى وهى تتضاءل أثناء أحداث القصة نفسها. إذ إن لين - باعتباره وسيطاً ومترجماً، إن صح التعبير، لسلوك المسلمين - لا يدخل نسق حياة المسلمين إلا بقدر ما يعينه على وصفها فى نثر الإنجليزى رصين، وفى هذا ما فيه من مفارقة، فإن هويته باعتباره مؤمناً مزيّفاً وأوروبياً يتمتع بمزايا خاصة تمثل جوهر فساد العقيدة، لأن الصفة الأخيرة تنتقص من الصفة الأولى بما لا يدع مجالاً للشك. وهكذا فإن ما يبدو 'إبلاغاً' واقعياً صحيحاً عما يفعله مسلم واحد، وغريب الأطوار إلى حد ما، يُظهره لين فى صورة الكشف الصادق الصريح عن جوهر عقيدة المسلمين كلها. ولا يكثر إدوارد لين لخيانة صداقته لأحمد أو صداقة الآخرين الذين يمدونه بالمعلومات، فلا يهمه إلا أن يبدو بلاغه دقيقاً وعمماً وموضوعياً، وأن يقتنع القارئ الإنجليزى بأن لين لم تصبه مطلقاً عدوى الزندقة أو الردّة، وأخيراً أن يلغى النصّ الذى كتبه لين المضمون الإنسانى لمادة موضوعه فى سبيل الصحة العلمية للنص.

وتحقيقاً لهذه الغايات كلها قام إدوارد لين بتنظيم كتابه لا باعتباره سرداً لأحداث مقامه فى مصر وحسب بل باعتباره بناءً سردياً تغلب عليه 'إعادة البناء' والتفاصيل المقدمة من وجهة نظر استشراقية، وأعتقد أن ذلك هو

الإنجاز الرئيسى لعمل لين ، ففى الخطوط العريضة والشكل العام يتبع كتاب المصريين المحدثين نسق الرواية الانجليزية فى القرن الثامن عشر، مثل روايات هنرى فيلدينج، إذ يبدأ الكتاب بوصف البلد والمكان، وبعده تأتى فصول عن "الخصائص الشخصية"، و"الطفولة والتعليم المبكر"، تتلوها خمسة وعشرون فصلاً عن الاحتفالات، والقوانين، والطبائع، والصناعة، والسحر، والحياة المنزلية، قبل أن نصل إلى القسم الأخير "الموت والشعائر الجنائزية". وحجة لين تتبع، ظاهرياً، التسلسل الزمنى والتطور. وهو يكتب عن نفسه باعتباره مراقباً للمشاهد التى تتبع التقسيمات الرئيسة لعمر الإنسان، ونموذجه هو النسق السردى، على نحو ما نرى فى رواية توم جونس التى كتبها فيلدينج، المنشورة فى ١٧٤٩، وفيها نشهد مولد البطل، ومغامراته، وزواجه، وما يوحى ضمناً بوفاته. ولكن الصوت السردى فى كتاب لين دائم الشباب، أما موضوعه - أى المصريون المحدثون - فيمر بدورة عمر كل فرد. وقلب الوضع هنا بمعنى أن فرداً وحيداً يضاف على نفسه ملكات لا تهرم أبداً ويفرض على مجتمع وشعب عمراً زمنياً شخصياً، لا يعدو كونه "العملية" الأولى من بين عدة "عمليات" لتنظيم المادة التى كان من الممكن ألا تزيد عن مجرد السرد للرحلات فى البلدان الأجنبية، ومن ثم فالمؤلف يحول نصاً خالياً من الفن إلى موسوعة لعرض الغرائب وساحة للفحص الاستشراقى يصول فيها ويجول.

ولا تقتصر وسائل إدوارد لين فى التحكم فى مادته على حضوره الدرامى المزدوج (باعتباره مسلماً زائفاً وغريباً صادقاً) أو على تلاعبه بالصوت السردى والموضوع، بل تتضمن كذلك استخدامه للتفاصيل. ويقدم لين كل قسم كبير من كل فصل، فى جميع الحالات، بملاحظة عامة لا تشير الدهشة، مثل الملاحظة التالية "من الملاحظ بصفة عامة أننا نستطيع أن نعزو الكثير من أهم الخصائص البارزة لأخلاق وعادات وشخصية أمة ما إلى الخصائص الطبيعية للبلد"^(٧٢). والعبارة يتبعها ما يؤكد ما يسر وسهولة، كالإشارة إلى نهر النيل، وإلى مناخ مصر "المفيد للصحة إلى حد بعيد" وإلى "الدقة" التى

يتميز بها عمل الفلاحين، ولكن لين لا يجعل هذه الجزئية تفضى إلى الحدث التالى فى ترتيب سردى، بل يضيف إليها، وهو ما يؤدى إلى عدم تقديم 'الإشباع السردى' المتوقع على أسس شكلية محضة. وبعبارة أخرى أقول إنه رغم التزام الخطوط العريضة الكلية لنص كتاب لين بالتتابع السردى والسببى لدورة الميلاد والحياة والموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة فى حلقة التتابع نفسها تجهض الحركة السردية، إذ ينتقل لين من إبداء ملاحظة عامة، إلى تصوير بعض جوانب الشخصية المصرية، إلى أوصاف الطفولة والمراهقة والنضج والشيخوخة فى مصر، لكنه دائماً ما يقدم تفصيلات كثيرة ليمنع سلاسة الانتقال. فعلى سبيل المثال، ما نكاد نسمع عن مناخ مصر المفيد للصحة، حتى يقال لنا إن أعمار المصريين قصيرة فى الغالب بسبب الأمراض الفتاكة، وانعدام الرعاية الصحية، وجو الصيف الحائق، وبعدها يقال لنا إن الحرارة "تحت المصرى" (وهو تعميم مطلق) على الإسراف فى الملذات الحسية، وسرعان ما تتوقف الأحداث وننغمس فى التفاصيل الوصفية المصحوبة بالخرائط والرسوم الخطية، لما وجده فى القاهرة من مبانٍ وزخارف ونافورات وأقفال. وعندما تعود النبذة السردية إلى الظهور، يتضح أنها لا تزيد عن مظهر شكلى.

ولا يحول دون تحقيق النظام السردى، فى الوقت الذى يعتبر فيه النظام السردى هو الخرافة المسيطرة على نص إدوارد لين، سوى قوة الوصف الخالصة المهيمنة الجبارة. فالهدف الذى يسعى لين لتحقيقه هو رسم صورة بصرية كاملة لمصر والمصريين، بحيث لا يُخْفَى شيئاً عن القارئ، وأن يقدم صورة المصريين دون تعمق، بل فى تفاصيل 'متورمة'. وهو 'راوي' نزاع إلى سرد الطرائف المتطرفة 'السادية الماسوكية'. أى الموحية بحب التالم والإيلام، مثل وصف قيام الدراويش بتشويه أجسامهم، وقسوة القضاة، واختلاط الدين بالفجور بين المسلمين، وتطرف النوازع الشوانية وما إلى ذلك. لكنه مهما تكن غرابة الحادثة ومهما يكن شذوذها، ومهما يبلغ انغماسنا فى تفاصيلها الكثيرة المرهقة، فإن لين حاضراً هنا وهناك دائماً، ومهمته تجميع ما تفرق

وتمزق، وتمكيننا من مواصلة السير وإن كان متقطعاً. وهو ينجح في أداء هذه المهمة، وذلك إلى حد كبير بفضل كونه أوروبياً وحسب، إذ يستطيع بهذه الصفة أن يُخضع للعقل ألوان الانفعال والإثارة التي تبدو للأسف في سلوك المسلمين، ولكن ذلك - أقصد قدرة لين على التحكم في جموع موضوعه بلجام شديداً من الانضباط والموضوعية - يرجع إلى حد أكبر إلى المسافة 'الباردة' التي تفصله عن الحياة المصرية والجانب المثير لهذه الحياة.

وتقع اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس، وعنوانه "الحياة المنزلية - بقية". وعندما يصل لين إلى هذه المرحلة يكون قد اتبع 'العرف' الروائي الذي يتيح له أن يتجول في أرجاء الحياة المصرية، وبعد انتهاء جولته في المساكن العامة وعادات المنزل المصري (فهو يمزج العالمين الاجتماعى والمكانى معاً) يبدأ في مناقشة الجانب الخاص للحياة المنزلية. ويقول فوراً إن عليه "أن يقدم وصفاً ما للزواج وحفلات الزفاف". وكالعادة يبدأ الوصف بملاحظة عامة قائلاً إن الامتناع عن الزواج عندما يبلغ الرجل السن المناسبة ولا يعوقه عائق يبرر ذلك، يعتبره المصريون أمراً مستهجناً بل ماساً بالسمعة الطيبة". ودون تمهيد يتقل لين إلى تطبيق ذلك على حالته ويتضح أنه مذنب. ومن ثم يخصص فقرة طويلة لسرد الضغوط التي يتعرض لها لتزويجه، وهو ما يرفضه بإصرار عنيد. وأخيراً وبعد أن يرفض لين أيضاً عرض صديق له بتدبير زواج مصلحة متبادلة له، تنتهى 'فصول' القصة فجأة إذ يكتفى لين بوضع نقطة في آخر عبارته وإردافها بشرطة طويلة^(٧٣)، ثم يستأنف مناقشته العامة بملاحظة عامة أخرى.

ولا تقتصر دلالة ذلك على كونه نموذجاً لما يتبعه لين من مقاطعة مجرى السرد الرئيسى بإدراج تفاصيل مُخلّة بنظامه، بل تتضمن أيضاً انفصال المؤلف انفصالاً حقيقياً وصارماً عن الحركة المثمرة للمجتمع الشرقى. والقصة الصغرى التي تروى رفضه الانضمام إلى المجتمع الذى يصفه تنتهى بشغرة مشيرة، إذ يبدو أنه يقول إن قصته لا يمكن أن تستمر ما دام لم 'يدخل' خصوصية الحياة المنزلية، وهكذا يتوارى احتمال دخوله هذه الحياة. إنه دون

مبالغة بلغى وجوده باعتباره ذاتاً إنسانية يرفضه الزواج لدخول المجتمع الإنسانى . وهكذا يحافظ على هويته 'المرجعية' باعتباره مشاركاً وهمياً ويدعم موضوعية روايته . فإذا كنا قد علمنا من قبل أن لين لم يكن مسلماً، فنحن نعلم الآن أنه كان مضطراً - حتى يصبح مستشرقاً، لا شرقياً - إلى حرمان نفسه من المتع الحسية للحياة المنزلية، بل إنه اضطر إلى تجنب الانتماء إلى زمانه يرفضه الدخول فى دورة الحياة الإنسانية، ولم يكن يستطيع إلا بهذا الأسلوب السلبى أن يحتفظ بمرجعياته اللازمية باعتباره مراقباً .

كان على لين أن يختار إما أن يعيش دون "منغصات ومتاعب" وإما أن ينجز دراسته للمصريين المحدثين . وكانت نتيجة اختياره، بوضوح، هى التى مكنته من معرفة المصريين، لأنه لو كان قد أصبح واحداً منهم لما غدا منظوره معجمياً خالصاً، بريئاً من 'التلوث' ومن الحياة الجنسية . وهكذا فإن لين يكتسب المصادقية والشرعية 'الأكاديمية' بطريقتين مهمتين ومُلتَحَنَتَيْن، الأولى هى التدخل فى المجرى السردى الطبيعى لحياة البشر، فذلك ما تنجزه التفاصيل الهائلة، حيث يتمكن ذكاء المراقب الأجنبى من تقديم المعلومات المتزاحمة ثم إقامة الروابط فيما بينها وضم بعضها إلى البعض، أى إنه يقوم 'بتشريح' المصريين أولاً، إن صح هذا التعبير، ابتغاء عرض التفاصيل ثم ضم الأجزاء بعضها إلى بعض بنبرة النصيح والإرشاد . والثانية هى عدم الارتباط بالجانب الخلاق 'التولىدى' للحياة المصرية الشرقية، وهذه هى المهمة التى ينجزها قمعه لشهوته الحيوانية، من أجل نشر المعلومات، لا فى مصر أو من أجل مصر بل فى الأوساط العلمية الأوروبية بصفة عامة ومن أجلها . ولقد كان نجاحه فى فرض إرادته العلمية على واقع غير منظم، وفى تركه عامداً مقر إقامته كيما يبئى المشهد الذى جلب له الشهرة العلمية، مصدراً لشهرته العظمى فى حويلات الاستشراق، فلم يكن من الممكن الحصول على مثل ما حصل عليه من معرفة مفيدة، وصياغتها ونشرها، إلا بمثل ما أقدم عليه من ضروب الحرمان .

وأما العملاق الكبيران الآخران لإدوارد لين، وهما معجمه العربى الذى

لم يتمكن قط من إتمامه، وترجمته المُمَلَّة لألف ليلة وليلة، فقد دعما النظام المعرفى الذى دُسَّته كتاب المصريين المحدثين. ففى عمله الأخيرين تخفى فرديته اختفاء كاملاً، ويكشف لين بالظهور باعتباره القناع الرسمى للشارح والمترجم الجديد (لألف ليلة) والمعجمى الموضوعى. ويتحول لين من مؤلف معاصر لمادة موضوعه إلى باحث مستشرق فى العربية الفصحى وفى الإسلام الكلاسيكى، وهو الجانب الذى يبقى فى قيد الحياة من شخصية المؤلف الأولى. ولكن شكل ذلك 'البقاء' هو الذى يهيمنا، إذ إن التركة العلمية لإدوارد لين لم تكن تعنى الشرق فى شىء، بطبيعة الحال، ولكنها كانت تعنى الكثير للمؤسسات والهيئات فى مجتمعه الأوروبى. وكانت بعض هذه أكاديمية - مثل جمعيات الاستشراق الرسمية ومؤسساته وهيئاته - أو خارج النطاق الأكاديمى، وبصور بالغة الخصوصية، نلمحها فى عمل الأوروبين اللاحقين الذين أقاموا فى الشرق.

وإذا قرأنا كتاب المصريين المحدثين الذى وضعه لين، لا باعتباره مصدرًا للأدب 'الشرقى' بل باعتباره عملاً موجهاً لتنمية تنظيم الاستشراق الأكاديمى، فسوف نجد فيه إيضاحات مفيدة، إذ إن وضع الذات 'الوراثية' فى موقع ثانوى بالنسبة للمرجعية البحثية عند لين يتفق اتفاقاً دقيقاً مع زيادة التخصص فى المعرفة بالشرق، وزيادة اكتسابها الصفة المؤسسية، التى تمثلها شتى الجمعيات الشرقية، إذ إن الجمعية الآسيوية الملكية كانت قد أنشئت قبل ظهور كتاب لين بعقد كامل، ولكن لجنة المراسلات التابعة لها - والتى كانت "أهدافها تتمثل فى تلقى المعلومات والتحريرات الخاصة بالشرق فى مجالات الفنون والعلوم والأدب والتاريخ والآثار"^(٧١) - كانت هى المستفيدة 'البنوية' من 'ذخيرة' معلومات لين، وهى المعلومات التى سبقت معالجتها واكتملت صياغتها. وأما فيما يتعلق بنشر أعمال لين من نوع عمل لين، فلقد توافرت لذلك عدة جهات، بخلاف شتى جمعيات المعرفة المفيدة، فى العصر الذى شهد استفاد طاقات البرنامج الاستشراقى الأصلى لتعزيز التجارة والتبادل مع الشرق، وكان من بين هذه الجهات جمعيات علمية متخصصة أصدرت أعمالاً

تدل على ما تتمتع به البحوث العلمية التزييه من قيم كامنة (إن لم تكن فعلية). وهكذا فإن أحد البرامج التي وضعتها الجمعية الآسيوية الفرنسية ينص على ما يلي:

تأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، وغير ذلك من الكتب الأساسية الأخرى المعترف بأنها مفيدة أو لا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معينون [اللغات الشرقية]؛ والمساهمة، من خلال الاشتراكات أو غيرها من الوسائل في نشر أعمال من نوع الأعمال التي ينجزها المؤلفون في فرنسا أو في الخارج؛ واقتناء المخطوطات، أو النسخ الكلى أو الجزئى للمخطوطات الموجودة في أوروبا، وترجمتها أو اقتطاع مقتطفات منها، وزيادة أعدادها بنسخها إما عن طريق فن الحفر أو الطباعة بالحجر وتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا والتاريخ والفنون والعلوم من اكتساب الوسائل التي تتيح للجمهور الاستمتاع بثمار كدّهم وسهرهم؛ ولفت نظر الجمهور من خلال مجلة دورية مكرسة للأدب الآسيوي، إلى الإبداعات العلمية أو الأدبية أو الشعرية للشرق، ونظائرها التي تبدها أوروبا بانتظام، وإلى تلك الحقائق عن الشرق التي قد تهم أوروبا، وإلى تلك المكتشفات والأعمال التي قد تصبح الشعوب الشرقية موضوعاً لها، فهذه إذن هي الأهداف التي تقترح الجمعية الآسيوية أن تعمل على تحقيقها.

كان التنظيم المنهجي الذي وضعه الاستشراق لنفسه هو الحصول على المادة الشرقية ونشرها بصورة منتظمة باعتبارها ضرباً من المعرفة المتخصصة. فالبعض ينسخ ويطلع كتب النحو، والبعض يحصل على نصوص أصلية، والبعض يضاعف أعدادها وينشرها على نطاق واسع، بل و'يوزع' المعلومات على الناس في مطبوعات دورية. ولقد كتب لين كتابه، وضحيّ بذاته، في إطار هذا النظام ومن أجله. ونحن نجد أيضاً ما ينصُّ على الطريقة التي

يستمر بها عمله فى ' أرشيفات' الاستشراق، ألا وهو إنشاء "متحف"، حسبما يقول ساسى:

مستودع هائل لجميع الأشياء، ومن شتى الأنواع، من الرسوم، ومن الكتب الأصلية، والخزائن، وروايات الرحلات، وإنتاجها لكل من يرغب فى تكريس نفسه لدراسة الشرق؛ وذلك بأسلوب يمكن كل دارس من هؤلاء بأن يشعر بأنه انتقل كأنما بفعل السحر، إلى داخل قبيلة مغولية مثلاً أو أصبح يعيش وسط أبناء الجنس الصينى، وفقاً لما اختاره موضوعاً لدراساته ... ومن الممكن أن نقول ... إنه بعد الانتهاء من نشر كتب أساسية فى ... اللغات الشرقية، لن يكون لدينا ما هو أهم من وضع حجر الزاوية لهذا المتحف، وهو الذى اعتبره بمثابة تعليق حتى أو ترجمان ينطق بلسان المعاجم^(٧٥).

وكلمة 'ترجمان' العربية هى الأصل الدقيق الذى اشتقت منه كلمة 'ترسمان' الفرنسية وتعنى "الترجم" أو "الوسيط" أو "المتحدث باسم غيره"، فمن ناحية نجد أن الاستشراق قد 'حصل على' الشرق بأقصى قدر ممكن من الحرّية وعلى أوسع نطاق ممكن؛ ومن ناحية أخرى جعل المعرفة به 'مألوفة' للغرب، بعد أن جعلها تمر بمصفاة القواعد التنظيمية، والتصنيفات، والحالات التى تمثل عينات محددة، والمراجعات الدورية، والمعاجم، وكتب النحو، والشروح، والطبعات المتوالية، والترجمات، وكلها يمثل فى مجموعه صورة تحاكى الشرق محاكاة ظاهرية، وكلها يعيد تقديم الشرق فى صورة مادية فى الغرب ومن أجل الغرب. أى إن الشرق كان يُعزَم تحويله من صورة الشهادات الشخصية، وغير الواضحة أحياناً، والتى كان يدلى بها من يقومون بالرحلات الجسورة ومن أقاموا فى الشرق، إلى صورة غير شخصية يتولى تحديد معالمها صف كامل من الباحثين العلماء، أى تحويل الشرق من صورة الخبرات المتتابعة التى تأتى بها البحوث الفردية إلى متحف خيالى ما، أو قل إلى متحف بلا جدران، يصبح فيه كل ما جُمع من أقاصى البقاع وشتى

ضروب الثقافة الشرقية، ممثلاً للشرق بصورة قاطعة. كما كان يجري تحويله مرة ثانية وإعادة بنائه، حتى تصبح عصبة الشذرات التي عاد بها مُجرّأة من قاموا بالاستكشاف، واشتركوا في الحملات، وفي أداء مهمات بعينها، وفي الجيوش، وفي التجارة، مادة استشراقية لها معنى، بعد أن تكتسى الثياب المعجمية، والبيبلوغرافية، والتصنيفية، والنصّية. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان الشرق قد أصبح، بتعبير دزرائيلي، حياة عملية، يستطيع المرء فيها أن يعيد تكوين الشرق، وأن يسترجعه، وأن يعيد تكوين نفسه في غضون ذلك ويسترجعها.

رابعاً: الخُطّاجُ ورحلات الحج

من بريطانيا وفرنسا

كان على كل أوروبي يسافر إلى الشرق أو يقيم فيه أن يحصى نفسه من ضروب تأثير الشرق التي تثير القلق. ولقد لجأ كاتب مثل لين آخر الأمر إلى 'إعادة جدولة' الشرق وتعديل موقعه عندما بدأ الكتابة عنه، فمظاهر الشذوذ في الحياة الشرقية - من التقاويم 'الزمنية' المعجية، إلى التضاريس المكانية غير المألوفة، إلى اللغات ذات الغرابة الدافعة على اليأس، إلى الأخلاقيات التي تبدو منحرفة - تقل كثيراً عندما تتخذ صورة سلسلة من الموضوعات المفصلة والمقدمة في أسلوب الشر الأوروي المعيارى. ومن الصحيح أن نقول إن لين عندما أضفى الصورة الشرقية على الشرق لم يقف عند تحديد صورته الواقعية بل عدّلها ونقحها، أى إنه حذف منها كل ما يمكنه أن يؤذى الحساسية الأوروبية، بالإضافة إلى ما يس وجوه تعاطفه الإنسانى الشخصى. وفي أغلب الحالات كان يبدو أن الشرق يخدش 'الصحة' أو 'اللياقة' الجنسية، فكان كل شئ في الشرق - أو على الأقل في الشرق التمثيل في مصر عند إدوارد لين - ينز خطورة جنسية، ويهدد الصحة العامة واللياقة المنزلية بسبب الإفراط في "حرية الجماع"، وهو التعبير الذي لم يستطع لين أن يتجنبه، خلافاً لما يتسم به عادة من التحرز في القول.

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

ولكن الشرق كان يمثل ضروباً أخرى من التهديد بخلاف الجنس، وكانت جميعاً تحو التسسيمات التي يقيمها الأوروبيون على أسس الزمان والمكان والهوية الشخصية، بل وتحو عقلانية هذه المفاهيم لديهم، ففي الشرق كان المرء يواجه، فجأة، عراقاً زمنية لا يتخيلها العقل، وجمالاً غير إنساني، ومسافات لا تقف عند حدود. وكان من الممكن الانتفاع بهذه المفاهيم بقدر أكبر من 'البراءة'، إن صح هذا التعبير، إذا جعلت موضوعاً للتفكير والكتابة، بدلاً من خوضها مباشرة. وهكذا فإن الشرق في قصيدة 'ذاجاور'، أى الأجنبي أو الأوروبي، للشاعر بايرون، وفي ديوان الشرق والغرب للشاعر جوته، وقصيدة 'الشرقيون' للشاعر فكتور هوجو، يتخذ صورة للانطلاق، وصورة 'الفرصة الأصلية'، وهى التى نسمع نغماتها الرئيسية فى قصيدة جوته 'هجير' :

الشمال والغرب والجنوب تفتت
والعروش تنفجر والامباطوريات ترتعد
وتطير، وفى الشرق النقى
تنسم نسائم الشيوخ الحكماء!

كان المرء يعود دائماً إلى الشرق - "فإلى هناك، فى نقاء وصلاح سوف أعود إلى الأصول العميقة للجنس البشرى" - ويرى فيه استكمالاً وتأكيذاً لكل ما كان قد تخيله :

الله فى الشرق
والله فى الغرب
وبقاع الشمال والجنوب
تستقر فى سكونه يديه^(٧٦).

كان الشرق بشعره وجوه وإمكانياته يمثل شعراء مثل حافظ، فهو مكان 'غير محدود' كما يقول جوته، وهو أكبر سناً وأكثر شبهاً منا نحن الأوروبيين. وقد أخذ هوجو فى قصيدته "صبيحة الحرب التى يطلقها الفتى"

و "حزن الباشا" (٧٧) صورة الضراوة والحزن البالغ لدى الشرقيين لا من خشية فعلية على الحياة ولا من الإحساس بالضيق الذى يوقع فى الحيرة، بل من قولنى و جورج سيل، فهما العالمان اللذان ترجما الروعة الهمجية فأحالاها إلى معلومات يستطيع الشاعر ذو الموهبة الرفيعة استخدامها.

وهكذا استطاع الأدباء استغلال المادة التى أصبحت متاحة بفضل المستشرقين، مثل لين وساسى، ورينان وقولنى، وجونز (ناهيك بكتاب وصف مصر) وبفضل غيرهم من الرواد. وعلينا أن نتذكر الآن مناقشتنا السابقة للأغاط الثلاثة من الأعمال التى تدور حول الشرق وتنتد إلى الإقامة الفعلية فيه. فلقد أدت مقتضيات الصرامة للمعرفة إلى تخلص الكتابة الاستشراقية من "حساسية" المؤلف، ومن هنا كان تشذيب لين لكتابه بحذف ما يتصل بذاته، ومن هنا أيضاً نشأ النوع الأول من الأعمال التى عدناها. وأما النمطان الثانى والثالث فتبرز فيهما ذات المؤلف بروزاً واضحاً، وتعتبر إما تابعة للصوت الذى يتولى تقديم المعرفة الحقيقية، (التمط الثانى) أو مسيطرة بحيث يمر من خلالها كل ما يقال لنا عن الشرق (التمط الثالث). لكننا نجد أن الشرق قد أصبح على امتداد القرن التاسع عشر كله - أى بعد نابليون - مكاناً يُحجُّ إليه، وكان كل عمل رئيسى ينتمى إلى الاستشراق الصادق، وإن لم يكن دائماً أكاديمياً، يتخذ شكله وأسلوبه ومقصده من فكرة الحج إلى الشرق. كما نجد فى هذه الفكرة، مثلما نجد فى الأشكال الأخرى الكثيرة للكتابة الاستشراقية التى ناقشناها، أن الفكرة الرومانسية التى تقول بإعادة البناء الذى يشيع النفس (المذهب الطبيعى للأسباب الخارقة) تمثل المصدر الرئيسى.

كان كل حاج أو زائر للشرق يرى الأشياء من زاويته الخاصة، ولكن هناك حدوداً لما يمكن أن ترمى إليه رحلة الحج، وللشكل أو الهيئة التى يمكن أن تتخذها، وللحقائق التى يمكنها الكشف عنها. كانت جميع رحلات الحج إلى الشرق تمر بالأراضى المذكورة فى الكتاب المقدس، أو كان عليها أن تمر بها، وكانت معظمها، فى الواقع، محاولات للحياة من جديد فى الواقع

اليهودى المسيحى / اليونانى الرومانى، أو لتحرير قسم من ذلك الواقع، فى الشرق المديد ذى الحصب الذى لا يصدق العقل. كان الشرق الذى أضفيت عليه صورة الشرق الخاصة، أى الشرق الذى صورته المستشرقون، يمثل التحدى الذى لابد من خوضه، مثلما كان الكتاب المقدس، والحملات الصليبية، والإسلام، ونابليون، والاسكندر سوابق مهيبية لها وزنها. ولم تكن صورة الشرق التى رسمها العلماء عائقاً يعوق تأملات الحاج وتهويمات خياله الخاصة فحسب؛ بل إن وجود هذه الصورة السابق للرحلة كان يقيم الحواجز بين المسافرين المعاصر وبين كتابته، إلا إذا انفصلت صورة الشرق فى كتب المكتبة عن تلك الكتب وانتقلت إلى 'المشروع' الجمالى، على نحو ما حدث عندما انتفع نيرفال و فلوير بالمادة التى وجدها عند إدوارد لين. وكان من العوائق الأخرى ما تفرضه المقتضيات الرسمية للبحث الاستشراقى من قيود بالغة الشدة. وكان بعض الحجاج، مثل شاتوبريان، يزعم بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل ذاته فحسب، قائلاً: «سأذهب بحثاً عن صور (شعرية): هذا كل ما فى الأمر»^(٧٨) وأما فلوير، وفيني، ونيرفال، وكنجليك، وذرثايلي، وبيرتون فقد قاموا برحلاتهم جميعاً لإزالة 'العفن' الذى كان يكسو الأرشيف الاستشراقى القائم من قبل. وكان المعتزم أن تصبح كتاباتهم مستودعاً جديداً قشياً للخبرة بالشرق - ولكن هذا المشروع نفسه، كما سوف نرى، كان يتحول فى العادة (وإن لم يكن فى جميع الأحوال) إلى النزعة الاختزالية للمستشرق. وأسباب ذلك مركبة من عدة عناصر، ولكنها تتصل إلى حد بعيد بطبيعة الحاج، وبالطريقة التى يتجهجها فى كتابته، والشكل المقصود للعمل.

ماذا كان الشرق يمثل للمسافر الفرد فى القرن التاسع عشر؟ انظر معى أولاً إلى الفرق بين من يتكلم الإنجليزية ومن يتكلم الفرنسية، كان الشرق هو الهند بالنسبة للأول، بطبيعة الحال، فهى مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثم كان المرور من الشرق الأدنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى. وهكذا نرى أن المساحة المتاحة لانطلاق خياله تخضع للحدود التى تفرضها حقائق

الواقع، من الإدارة، إلى المشروعات الإقليمية، إلى السلطة التنفيذية، فكان سكوط، وكنجليك وذرانيلى، و ووربيرتون، وبيرتون، بل وحتى جورج إليوت (وهي التي تجعل الغرب يضع خططاً من أجل الشرق في روايتها دانييل ديروندا) كُتَّاباً، مثل لين نفسه وجونز من قبله، يرون الشرق في صورة يحدها الامتلاك المادى، أو قل تحددها 'المخيلة المادية'، إن صح هذا التعبير. كانت إنجلترا قد هزمت نابليون، وأجِلَّتْ فرنسا، وكان العقل الإنجليزي يستعرض الامبراطورية التي يسودها والتي أصبحت في الثمانينيات من القرن التاسع عشر تمتد دون انقطاع من البحر المتوسط حتى الهند - وتتخذ صورة الأرض التي تخضع من أقصاها إلى أقصاها للسلطة البريطانية. وكانت الكتابة عن مصر أو سوريا أو تركيا، شأنها شأن السفر في أى منها، بمثابة التجوال في الأراضي الخاضعة للإرادة السياسية، والإدارة السياسية، و 'التعريف' السياسى. كان النفوذ الإقليمى يجبر الفكر على الخضوع له، حتى بالنسبة لكاتب متحرر من القيود مثل ذرانيلى، فلم تكن روايته تانكرد مجرد طائر شرقى غريب، لكنها كانت نموذجاً يجسد الإدارة السياسية الحصيفة للقوى الفعلية على أراضٍ حقيقية .

وعلى العكس من ذلك كان 'الحجاج' الفرنسى يخامره إحساس بالفقدان العميق فى الشرق، إذ كان يأتى إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه، على عكس بريطانيا، وجود سيادى. وكان حوض البحر المتوسط يرجع أصداء هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. وأما الذى أصبح يعرف باسم 'المهمة الحضارية' فقد بدأ فى القرن التاسع عشر باعتباره أفضل المتاح بعد المرتبة الأولى التي يحتلها الحضور البريطانى. ومن ثم فإن 'الحجاج' الفرنسيين، من فولنى فصاعداً، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الأماكن الموجودة في أذهانهم فى المقام الأول، فأقاموا مشروعات لتأليف معزوفة موسيقية فرنسية الطابع، بل وربما أوروبية، فى الشرق، وكانوا يفترضون بطبيعة الحال أنهم هم الذين سوف يقومون بتوزيع اللحن على الآلات المختلفة. كان الشرق عندهم شرق الذكريات، والأطلال الموحية،

والأسرار المنسية، والتوافقات الخيئية، ومثل أسلوبًا خاصًا 'للوجود' شبه قائم على قيم جمالية، وهو الشرق الذى كانت 'أعلى' صوره الأدبية تتمثل فى أعمال نيرفال وفلوبير، وهما اللذان كان يقوم عملهما على أسس ثابتة من الأبعاد الخيالية غير القابلة للتحقيق (إلا جماليًا) .

وكان ذلك يصدق إلى حد ما أيضًا على من قاموا برحلاتهم من العلماء الفرنسين فى الشرق، إذ كان اهتمام معظمهم مُتَّصِبًا على الماضى الذى يصوره الكتاب المقدس، أو الحملات الصليبية، كما قال بذلك هنرى بورديو فى كتابه المسافرون فى الشرق^(٧٩) . ويجب أن نضيف إلى هذه الأسماء (بناء على اقتراح حسن النوتى) أسماء علماء اللغات السامية الشرقية، ومن بينهم كترميز؛ ووصلسى، مستكشف البحر الميت؛ ورينان الباحث فى الآثار الفينيقية؛ وجوداس دارس اللغات الفينيقية؛ وكاتافاجو ودفريميرى، اللذان درسا الأنصارية والاسماعيلية والسلاجقة؛ وكليرمون-جانو الذى قام باستكشاف أرض جوديا (اليهودية)؛ والمركز دى فوجييه، الذى كان عمله يتركز فى تفسير الكتابات المنقوشة فى تدمر. وبالإضافة إلى هؤلاء نجد مدرسة علماء الآثار المصرية برمتها، المنحدرة من شامبوليون ومارييت، وهى المدرسة التى كان من أفرادها فيما بعد ماسبيرو ولوجران. ويجدر بنا أن نذكر مؤشراً على الفرق بين حقائق الواقع عند البريطانيين وخيالات الفرنسيين، ألا وهو ما قاله الرسام لودوفيك ليبك فى القاهرة، عندما أدلى بتعليق حزين عام ١٨٨٤ (بعد بداية الاحتلال البريطانى بعامين) قائلاً "مات الشرق فى القاهرة". ولم يعرب عن الرضى عن قمع بريطانيا للثورة العربية الوطنية إلا رينان، ذلك العنصرى الواقعى، إذ قال - بحكمته الاعظم! - إن الثورة كانت "عاراً على الحضارة"^(٨٠) .

وعلى عكس ثولنى ونابليون، لم يكن 'الحجاج' الفرنسيون فى القرن التاسع عشر يطلبون حقائق علمية بقدر ما كانوا يطلبون حقائق غريبة وإن كانت ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على 'الحجاج' من الأدباء، ابتداءً بشاتوبريان، الذين وجدوا فى الشرق مكانًا يتفق مع أساطيرهم

وشواغلهم ومتطلباتهم الخاصة. وهنا نلاحظ كيف كان 'الحجاج' جميعاً، والفرنسيون منهم بصفة خاصة، يستغلون الشرق في عملهم حتى يبرروا، تبريراً مُلِحاً إلى حد ما، 'رسالتهم' الوجودية. ولم يكونوا يستطيعون التحكُّم في دَفَقَات مشاعرهم الذاتية إلا حين تبرز أغراض معرفية إضافية للكتابة عن الشرق. إذ إن لامارتين مثلاً يكتب عن نفسه، وأيضاً عن فرنسا باعتبارها قوة مهيمنة في الشرق، والمشروع الأخير هو الذى يكتب صوت الدوافع التى تكمن خلف أسلوبه، ويتحكم آخر الأمر فى هذه الدوافع التى تمليها روحه هو، وذاكرته هو، وتخياله الخاص. وهكذا لم يستطع أى من 'الحجاج'، فرنسيين كانوا أم إنجليز، أن يسيطر السيطرة الصارمة على نفسه أو على ذاته مثلما فعل إدوارد لين، بل حتى ولا ريتشارد بيرتون ولا ت. أ. لورنس، فلقد كتب الأول ما يشبه رحلة الحج الإسلامية وكتب الثانى ما كان يسميه رحلة حج عكسية الانجاء، أى انطلاقة من مكة، إذ قدما 'أكواماً' من المادة الاستشراقية التاريخية والسياسية والاجتماعية دون أن تبرأ من وجود 'الذات' على نحو ما رأينا عند لين. ولهذا فإن بيرتون ولورنس وتشارلز داوتى يشغلون موقعاً وسطاً بين لين وشاتوبريان.

وكتاب شاتوبريان **رحلة من باريس إلى القدس ومن القدس إلى باريس** (١٨١١ - ١٨١٠) يسجل تفاصيل الرحلة التى قام بها فى عامى ١٨٠٥ - ١٨٠٦ بعد جولته فى أمريكا الشمالية. وتشهد مئات الصفحات التى يتكون منها الكتاب على صحة اعتراف المؤلف الذى يقول "إننى أتكلم إلى الأبد عن نفسى"، حتى إن ستنдал، وإن لم يكن من الكتاب المتكررين لذواتهم، كان يعزو فشل شاتوبريان فى القيام بدور المسافر العليم إلى "أنانيته القبيحة". لقد أتى شاتوبريان بأحمال بالغة الثقل من الأهداف والافتراضات الشخصية إلى الشرق، وأفزع فى الشرق هذه الأحمال، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدفع بالناس والامان والأفكار كيما تدور حول الشرق كأنما لم يستطع شئ مقاومة خياله الغلاب. ولكن شاتوبريان جاء إلى الشرق بشخصية بناها لنفسه، لا بذاته الحقيقية. وكان يرى أن بونابرت هو آخر الصليبيين، وأنه (أى شاتوبريان) كان

بدوره "آخر فرنسي يغادر بلده للسفر في الأراضي المقدسة بالأفكار والأهداف والمشاعر الخاصة بحُجَّاج الأزمان السالفة". ولكن كانت وراء ذلك أسباب أخرى: وكان السبب الأول هو التناظر بمعنى التناقص، إذ كان قد زار العالم الجديد وشاهد آثاره الطبيعية، وأراد أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومشاهدة آثاره المعرفية، ولما كان قد درس الآثار الرومانية والكلّسيّة، لم يتبق له سوى الإطلاع على أطلال أثينا ومنف (ممفيس) وقرطاجنة (قسطاجنة)، والسبب الثاني هو استكمال ما لديه من الصور وتجهيد مخزونه منها، والثالث هو تأكيد أهمية الروح الدينية، فكان يقول إن "الدين نوع من أنواع اللغات العالمية التي يفهمها البشر أجمعين"، وهل ثم مكان أفضل لمراقبة ذلك من الشرق، حتى في البقاع التي يسود فيها "دين متواضع نسبياً مثل الإسلام". وقبل ذلك كله كان شاتوبريان يريد أن يرى الأشياء لا على حقيقتها بل بالصورة التي افترضها لها، فكان يقول إن القرآن "كتاب محمد"، وإنه لا يتضمن "أى مبدأ حضارى، ولا أى مفهوم قادر على الارتقاء بالشخصية". ويقول في نبرة أقرب إلى اختراع ما يزعمه في سرده "إن هذا الكتاب لا يحض على كراهية الطغيان أو على حب الحرية"^(٨١).

كان الشرق يبدو لهذه الشخصية المتحلقة التي اصطنعها شاتوبريان لوحة قديمة أصابتها يد البلى وتنتظر الترميم على يديه، قائلاً إن العربي الشرقي كان "إنساناً متحضرًا ثم تدهور فعاد إلى حالة الوحشية". ولا عجب إذن في أنه حين شاهد العرب يحاولون الحديث بالفرنسية، أحس بما أحسه وينسون كروسو عندما استخفه الطرب لسماع ببغاء يتحدث للمرة الأولى. صحيح أنه كانت في الشرق أماكن معينة مثل مدينة بيت لحم (وقد أخطأ شاتوبريان خطأ فاحشاً في تفسير معناها الاشتقاقى) يستطيع الإنسان أن يجد فيها شيئاً ما بالحضارة الحقيقية - أى الأوروبية - ولكن هذه الأماكن قليلة ومتباعدة. ويقول إن المرء يجد في كل مكان شرقيين - عرباً - تنسم حضارتهم، مثلما يتسم دينهم وأخلاقهم بدرجة كبيرة من التواضع والهمجية والتناقض بحيث لا يستحقون فتح بلدانهم من جديد. وكان يقول إن الحملات الصليبية لم تكن

عدوانًا، بل كانت النظرية المسيحية العادل للوصول عمر إلى أوروبا. ثم يستدرك قائلاً إنه حتى لو كانت الحملات الصليبية عدوانًا في صورتها الحديثة أو صورتها الأصلية، فإن القضية التي أثارها كانت تتجاوز المسائل العادية للبشرية الفاتية:

لم تكن قضية الحملات الصليبية تنحصر في تخلص الضريح المقدس، ولكنها كانت تتعلق إلى درجة أكبر بمعرفة من يكتب له الفوز على الأرض: عقيدة كانت تعادى الحضارة وتحبذ الجبل بانتظام [يقصد الإسلام طبعًا] وتناصر الاستبداد والرق، أم عقيدة كانت من وراء الصحة الجديدة عند المحدثين لعبقرية العصور الخوالى وإلغاء العبودية الحفيرة؟^(٨٢).

وقد كانت هذه أول إشارة مهمة للفكرة التي كُتب لها أن تكتسب سلطة لا تكاد تختمل، وتشى بما يقترب من الغباء، في الكتابة الأوروبية: ألا وهي أن أوروبا تُعلّم الشرق معنى الحرية، وهو المعنى الذي كان شاتوبريان وكل من جاء بعده يعتقد أن الشرقيين، وخصوصًا المسلمين، لا يدرون عنه شيئًا على الإطلاق:

لا يعرفون شيئًا عن الحرية، وليست لديهم ذرة من اللياقة، فالقوة إلههم. وعندما تمر عليهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يقيمون العدل السماوى، يكتسبون مظهر الجنود الذين لا قائد لهم، والمواطنين الذين لا مُشرّع لهم، والأسرة التي لا أب لها^(٨٣).

وهكذا نجد أوروبا يتحدث في عام ١٨١٠ مثل كرومر عام ١٩١٠، قائلاً إن الشرقيين يحتاجون 'الفتاح'، ولا يجد تناقضًا في الزعم بأن الفتح الغربى للشرق لم يكن غزوًا بل تحريرًا. وشاتوبريان يصوغ هذه الفكرة كلها في القالب الرومانسى الذى يفيد 'الخلاص'، قالب المهمة المسيحية التى تعنى إحياء عالم ميت، وبعث إحساسه بإمكاناته الكامنة، وهى التى لا يستطيع

إدراك وجودها تحت السطح الخامد المنحط إلا الأوروبي. وهذا يعنى أن على المسافر أن يهتدى ويسترشد بالعهد القديم وبالأناجيل فى فلسطين^(٨٤)؛ ومن المحال بغير هذا السبيل تجاوز الانحطاط الظاهر للشرق الحديث. ومع ذلك فلا يرى شاتوبريان أى مفارقة فى عجز جولته ورؤيته عن الإفصاح له بأى شئ عن الشرق الحديث، ومصير هذا الشرق، إذ لا يعنى شاتوبريان فى الشرق إلا ما يُحدِّثُه هذا الشرق فى نفس شاتوبريان من تأثير، وما يسمح لروحه أن 'تفعله'، وما يتيح له به أن يكشف عن نفسه، وعن أفكاره وتوقعاته. فالحرية التى تهمه إلى ذلك الحد لا تزيد عن كونها إطلاقاً لذاته من قفار الشرق المعادية.

وأما المكان الذى يسمح له إطلاق سراحه بالذهاب إليه فوراً فهو العودة إلى عالم الخيال والتفسير الخيالى. وينظمس وصف الشرق تحت وطأة الخطط والأنساق التى تفرضها عليه الذات 'الامبراطورية' التى تسفر كل السفور عن سلطاتها. فإذا كنا نرى فى نشر إدوارد لين كيف تختفى الذات حتى يظهر الشرق بجميع تفاصيله الواقعية، فإن الذات عند شاتوبريان تذيب نفسها فى تأمل العجائب التى تخلقها، ثم تولد من جديد فى صورة أقوى وأقدر على تذوق سلطاتها والتمتع بتفسيراتها، فهو يقول:

عندما يتجول المرء فى بقاع أرض جوديا (اليهودية) يستولى الملل على قلبه أول الأمر، لكنه حين يستقل من بقعة منعزلة إلى سواها، ويجد المكان يمتد أمام عينيه بلا حدود، ينشع الملل تدريجياً، ويشعر المرء برهة خفية، لكنها لا تؤدى إلى اكتئاب النفس على الإطلاق بل تبث فيها الشجاعة وتسمو بالعبقرية الأصلية للإنسان. وتتكشف أشياء غريبة من شتى بقاع الأرض التى تنبض بالمعجزات: الشمس الحارقة، والعُقاب الجامحة، وشجرة التين العقيم؛ إنها تنتمى جميعاً للشعر، وجميع المشاهد التى وردت فى الكتاب المقدس حاضرة هناك. كل اسم يضم فى باطنه لُغْزاً، وكل كهف يفصح عن المستقبل، وكل قمة تل

ما زالت في أعماقها نبرات أحد الأنبياء. لقد تحدث الرب نفسه من هذه الشطآن: وما هي ذى مجارى السيول التي جفت، والصخور التي انشقت، والقبور التي انفتحت، وجميعها يشهد على المعجزة. لا تزال الصحراء تبدو كأنما أخرستها الرهبة، وأكاد أقول إنها لم تستطع أن تخرق الصمت منذ أن سمعت صوت الأزل الأبدى^(٨٥).

ويفصح مجرى التفكير في هذه الفقرة عن الكثير، فالإحساس برهبة كالرهبة التي صورها باسكال، في القرن السابع عشر، لا يقف تأثيره عند تقليل الثقة بالنفس بل إنه يحفز هذه الثقة وينشطها بما يشبه المعجزة، ومن ثم يبرز مشهد الأرض العقيم كأنما هو نصٌ مُصَوَّرٌ يقدم نفسه للذات الفاحصة التي تدعمت وأصبحت بالغة القوة. وهكذا فإن شاتوبريان يتخطى الواقع المزرى، على ما به من رهبة، للشرق المعاصر حتى يستطيع مواجهته في علاقة أصيلة وخلقة. وعندما نصل إلى نهاية الفقرة يكون الكاتب قد تخطى عن صورة الإنسان الحديث واكتسب صورة العراف الحالم الذي يكاد أن يكون 'معاصراً' للرب نفسه، فإذا كانت صحراء جوديا (اليهودية) قد ظلت صامته منذ أن تكلم الرب فيها، فإن شاتوبريان هو الذي يستطيع أن يسمع الصوت، وأن يفهم معناه، وأن يجعل الصحراء تخاطب قارته من جديد.

لقد كشف شاتوبريان عن مواهبه العظمى في 'الحدس المتعاطف' حين استطاع تمثيل وتفسير 'الغاز' أمريكا الشمالية في ملحمة التي لم تكتمل عن الهنود الحمر 'أتالا'، وفي رثنيه، وكذلك تمثيل وتفسير المسيحية في كتابه عبقرية المسيحية، ثم استثار الشرق هذه المواهب فأثبتت مزيداً من العظمة في قدرته على التفسير خلال كتابة كتاب الرحلة المشار إليه. إذ لم يعد المؤلف يعالج هنا البدايات الطبيعية، والعواطف الرومانسية، بل أصبح يعالج قدرة الخلق الأزلية، والأصالة الربانية اللتين استودعتا أولاً في الشرق الذي يصوره الكتاب المقدس، ومكتسبا فيه في صورة كاملة دون أن يخرجهما أحد. ومن المحال، بطبيعة الحال، إدراكهما يسر وسهولة، بل كان على شاتوبريان أن

يطمح إليهما، وينالهما. ولقد كان هذا الغرض الطموح هو الذى جعل المؤلف رحلته وسيلة لتحقيقه، مثلما كان على شاتوبريان أن يعيد بناء ذاته بصورة جذرية فى النص حتى يحققه. وكان شاتوبريان، على عكس إدوارد لين، يحاول أن يهضم الشرق: إنه لا يقتصر على امتلاكه بل إنه مثله ويتكلم باسمه، لا فى إطار التاريخ، بل خارج إطاره، فى البعد اللارمنى لعالم التام التثاماً تاماً بتوحد البشر مع الأرض، والرب مع البشر، وهكذا فحين يصل إلى بيت المقدس، يصل إلى مركز رؤيته والغاية القصوى لرحلة حجه، فيمنح نفسه ضرباً من المصالحة الكاملة مع الشرق، مع الشرق اليهودى والمسيحى والمسلم واليونانى والفارسى والرومانى، والشرق الفرنسى أخيراً. وهو يبدى تأثره بمحنة اليهود، لكنه يرى أنهم يساعدون، هم أيضاً، فى إيضاح رؤيته العامة، كما إنهم أفادوه أيضاً فى إضفاء لذعة الأسى اللازمة على حقهه المسيحى، قائلاً إن الرب قد اختار شعباً جديداً، وليس هذا الشعب من اليهود^(٨٧).

ولكنه يقدم مع ذلك بعض 'التنازلات' الأخرى اعترافاً بالواقع على الأرض، فإذا كانت بيت المقدس تمثل فى رحلته المقصد الأخير 'غير الأرضى'، فإن مصر تمده بالمادة اللازمة لاستطراد سياسى مطول، وأفكاره عن مصر تستكمل رحلة حجه استكمالاً دقيقاً، إذ تدفعه مشاهدة دلتا النيل الرائعة إلى أن يقول:

لم أجد إلا أن ذكريات بلدى العظيمة جديرة بهذه السهول
الرائعة؛ لقد رأيت بقايا آثار حضارة جديدة، أتت بها إلى
ضفاف نهر النيل عبقرية فرنسا^(٨٧).

ولكن هذه الأفكار قد صيغت فى قالب الحنين إلى الوطن، لأن شاتوبريان كان يعتقد أنه يستطيع معادلة غياب فرنسا وهو فى مصر بغياب الحكومة الحرة التى تحكم شعباً سعيداً، وإلى جانب ذلك فإن مصر كانت تمثل الهبوط من الذروة الروحية التى بلغها فى بيت المقدس، وبعد أن ينتهى من التعليق السياسى على حالتها المؤسفة، يطرح على نفسه السؤال المعتاد عن

‘الاختلاف’ الناجم عن التطور التاريخي، قائلاً: كيف أصبح هذا الشعب الغنى المنحط من “المسلمين” يسكن الأرض التي كان أصحابها، الذين يختلفون اختلافاً شامعاً، قد بهروا وقتلوا هيرودوت وديودوروس؟

وكان ذلك بمثابة الوداع المناسب لمصر، إذ يغادرها قاصداً تونس العاصمة، ويزور أطلال قرطاجنة هناك، وأخيراً يعود إلى الوطن. لكنه يفعل شيئاً أخيراً جديراً بالذكر في مصر: كان قد عجز عن زيارة أهرام الجيزة واكتفى بمشاهدتها من بعيد، لكنه تحشم إرسال مبعوث إليها حتى ينقش على أحجارها اسم شاتوبريان، مضيقاً - لفائدتنا - قوله “على المرء أن يفى بجميع الالتزامات الصغيرة للمسافر البار”. وعادة ما لا نولى مثل هذه اللمسة الجذابة من العادات السياحية إلا بسمة عابرة، ولكنها تكتسب أهمية أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى باعتبارها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة، حيث يتأمل شاتوبريان مشروعه الذي استغرق عشرين عاماً في دراسة “جميع مخاطر وجميع أحزان” من يقيم في المنفى، ويذكر في نبذة رثاء كيف كان كل كتاب من كتبه يمثل في الواقع امتداداً لوجوده. فلما كان رجلاً لا يملك منزلاً ولا يأمل في إمكان الحصول على منزل، فهو يجد أنه قد تخطى مرحلة الشباب منذ عهد بعيد، ويقول إن السماء إذا أكرمته بالراحة الأبدية، فهو يعدُّ بتكريس نفسه في صمت لإقامة “أثر خالد لوطنى”. وأما ما تبقى له على هذه الأرض فهو كتاباته، وهي تعتبر كافية إذا ظل اسمه باقياً، وإذا لم يُكتب البقاء لاسمه، فهو يرى أنها زادت عن الحد⁽⁸⁸⁾.

وهذه الأسطر الأخيرة تعود بنا إلى اهتمام شاتوبريان بنقش اسمه على الأهرام ولابد أننا أدركنا أن مذكراته الشرقية التي تدور حول ذاته تقدم لنا ‘خبرة بالذات’ لا يتوقف عن ‘عرضها’ ولا يكل ولا يمل من خوضها، فالكتابة كانت تمثل لشاتوبريان ‘فعل حياة’ أى إثباتاً لوجوده في قيد الحياة، ومن ثم كان من المحال أن يتحرك شيئاً، ولو كانت قطعة حجر في مكان قصي، دون كتابة ما دام حياً. فإذا كان لين قد جعل المرجعية العلمية والتفاصيل الكثيرة ‘تنتهك’ الخط السردى في كتابه، فإن شاتوبريان يحول

السرد لديه إلى ساحة لتأكيد إرادة فرد عاشق لذاته وبالغ القلب. وإذا كان لين على استعداد للتضحية بذاته من أجل مذهب المستشرق، فإن شاتوبريان يجعل كل شيء يقوله عن الشرق خاضعاً كل الخضوع لذاته. ولكن أيا من هذين الكاتبين لم يكن يتصور أن من يخلفه سوف يواصل العمل المثمر الذى بدأه، فلقد دخل لين مجال الموضوعية 'غير الشخصية' للمبحث التقنى، مدرّكاً أن عمله سوف يستفيد الآخرون منه، ولكن ليس باعتباره وثيقة إنسانية، وأما شاتوبريان فكان يرى أن عمله سوف يقوم، مثل النقش الرمزى لاسمه على الهرم، شاهداً على ذاته ودالاً على معناها. وأما إذا لم يكن قد نجح فى إطالة عمره بالكتابة، فسوف تكون "زائدة عن اللازم"، كما يقول، أى من التوافل.

وحتى إذا كان جميع زوار الشرق بعد شاتوبريان وإدوارد لين قد أخذوا أعمالهما فى حساباتهم (بل وإلى حد النقل حرفياً من كتاباتهما فى بعض الحالات) فإن التركة التى خلفها تجسد مصير الاستشراق والخيارات التى اقتصر عليها. فكان الكاتب إما أن يكتب علماً مثل إدوارد لين أو أقوالاً شخصية مثل شاتوبريان. وكما كانت مشكلات النوع الأول تنحصر فيما تدل عليه من ثقة غريبة 'غير شخصية' فى إمكان إطلاق الأوصاف على ظواهر عامة جماعية، وفى ميل هذا النوع إلى عدم استنباط الحقائق من الشرق ذاته بل من الملاحظات الخاصة به. وكانت مشكلة النوع الثانى هى تراجع المحتوم إلى الموقع الذى يساوى فيه بين الشرق وبين التهويمات الخيالية الخاصة، حتى ولو كانت هذه التهويمات رفيعة المستوى حقاً، من الناحية الجمالية. وفى كلتا الحالتين، بطبيعة الحال، كان الاستشراق يتمتع بتأثير قوى فى أساليب وصف الشرق وتحديد خصائصه. ولكن الذى حال الاستشراق دون تحقيقه، ولا يزال يحول حتى اليوم، فكان زاوية النظر إلى الشرق التى لا تنتمى إلى التعميم المحال، أو إلى الطابع الفردى الثابت الرصين. وأما البحث فى الاستشراق عن 'زاوية حية' للواقع الإنسانى أو حتى الاجتماعى للشرقى - باعتباره إنساناً معاصراً يعيش فى العالم الحديث - فهو بحث عن المحال.

ويرجع جانب كبير من سبب عدم وجود هذه 'الزاوية الحية' إلى تأثير هذين الحبارين اللذين وصفتهم، أي مذهب إدوارد لين ومذهب شاتوبريان، البريطاني والفرنسي على الترتيب. والواقع أن نمو المعرفة، وخصوصاً المعرفة المتخصصة، يسير بخطوات بالغة البطء. فهذا النمو أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة الإضافة أو التراكم، بل إنه يتمثل في خطوات تقوم على الانتقاء في التجميع، والإزاحة، والإلغاء، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما يُطلق عليه تعبير 'اتفاق الآراء' البحثية. ولم تكن المعرفة المتمثلة في الاستشراق تعتمد سلطتها في القرن التاسع عشر من السلطة الدينية، مثلما كان عليه الحال قبل عصر التنوير، بل مما نستطيع أن نطلق عليه تعبير الاستشهاد بمرجعية السلف في إعادة البناء، وإبتداءً من ساسي كان موقف الباحث المستشرق هو نفسه موقف العالم الذي يستعرض سلسلة من شذور النصوص، ثم يقوم بتحريرها وترتيبها، مثلما يقوم مُرمِّمُ الرسوم القديم بوضع سلسلة منها مع بعضها البعض ابتغاء إخراج الصورة 'التراكمية' التي تمثلها ضمناً. وهكذا فإن المستشرقين يتناولون أعمال بعضهم البعض، فيما بينهم، بنفس هذا الأسلوب الاستشهادي. فكان بيروتون، على سبيل المثال، يتناول ألف ليلة وليلة أو مصر، بصورة غير مباشرة من خلال عمل إدوارد لين، والاستشهاد بما قاله واقتطاف أجزاء منه، وقد يظعن فيما ذهب إليه حتى وهو يسلم له بمرجعية عظمى. وكانت رحلة نيرفال الخاصة إلى الشرق قد مرت بطريق لامارتين، ومرت رحلة لا مارتين بطريق شاتوبريان. ونقول بعبارة موجزة إن الاستشراق باعتباره شكلاً من أشكال المعرفة المتنامية كان يعتمد في غذائه بصفة رئيسية على الاستشهاد بمقتطفات من عمل الباحثين السابقين في هذا المجال. وحتى لو صادف المستشرق موادَّ جديدة، فإنه كان يحكم عليها باستعارة 'المنظورات'، والأيديولوجيات، والاطروحات الاسترشادية من أسلافه (على نحو ما يفعل الباحثون كثيراً). ونقول بتعبير دقيق إلى حد كبير، إذن، إن المستشرقين الذين خلفوا ساسي ولين قد أعادوا كتابة ساسي ولين. وإن الحجاج الذين خلفوا شاتوبريان أعادوا كتابته. وهكذا كانت الحقائق الفعلية للشرق الحديث تُستبعد بانتظام من كل إعادة للكتابة، وهي

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

التي تتسم بالتداخل، خصوصاً عندما يفضل بعض الحجاج الموهوبين، مثل نيرفال وفلوبير، الأوصاف التي جاء بها لين على ما تشهد به عيونهم وأذهانهم مباشرة.

ولا يعتبر الشرق في نظام المعرفة الخاصة بالشرق مكاناً يقدر ما يعتبر موضوعاً أو عُرْقاً أدبياً بمعنى أنه مجموعة من الإشارات والإحالات، وحزمة من الخصائص، وهي التي قد تنشأ فيما يبدو من قول مقتطف يُستشهد به، أو من شذرة من شذور النصوص، أو من اقتباس من عمل كتبه شخص ما عن الشرق، أو بعض ما تخيله أحد الأسلاف، أو من مزيج من هذه جميعاً فالكتابة عن الشرق تقدم قصصاً خيالية تتضمن الملاحظة المباشرة أو الوصف في ظروف معينة، ولكن هذه وتلك تعتبر ثانوية تماماً، وفي جميع الأحوال، لمهام منهجية من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين ونيرفال وفلوبير يعتبر إعادة تقديم لمادة معتمدة، يهتدى فيه الكاتب بالرغبة في إثارة اهتمام القارئ من خلال الجوانب الجمالية والبنائية للعمل. والكتّاب الثلاثة يؤكدون الاستشراق أو جانباً من جوانبه، حتى مع السماح للوعى القصصى بأن يقوم، على نحو ما ذكرت، بدور بالغ الضخامة. وسوف نرى أن هذا الوعى القصصى، على الرغم من طابعه الفردي الغدّ، ينتهى إلى الوعى، مثل بوقار وبيكوشيه، بأن رحلة الحج ما هي في الحقيقة إلا صورة من صور النسخ أو النقل.

وعندما بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق في عام ١٨٣٣ كتب يقول إنه قام بها باعتبارها شيئاً طاملاً كان يحلم به: "فالرحلة إلى الشرق [كانت] تشبه عملاً كبيراً تقوم به حياتى الباطنة". وهو يرحل مُحَمَّلاً بالميول المسيقة، وضروب التعاطف والانحياز، فهو يكره الرومان وقرطاجنة، ويحب اليهود والمصريين والهنودوس، ويزعم أنه سوف يكتب الملحمة الخاصة بهم مثل دانتي. وبعد أن يتسلح بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا يذكر فيها كل ما يعتزم عمله في الشرق، يبحر إلى الشرق. كان كل ما يقابله أول الأمر إما يؤكد نبوءاته الشعرية أو يحقق ميله إلى المقارنة والتشبيه. فالليدى هسترسنانهوب تشبه الساحرة كيركى، التي مسخت البحارة في ملحمة

— الفصل الثاني —

الأوديسية، لكنها هنا ساحرة الصحراء؛ ويقول إن الشرق هو "وطن خيالي الخاص"، والعرب شعب بدائي، وشعر الكتاب المقدس محفور في أرض لبنان، وإن الشرق يشهد بالضخامة الجذابة لآسيا وبضالة اليونان النسبية. لكنه يصبح، حالما يصل إلى فلسطين، صانعاً متأصلاً لشرق خيالي. فيزعم أن أفضل صورة لسهول كنعان توجد في لوحات الرسامين يوسان وكلود لورين، في القرن السابع عشر. وبعد أن كان يصف رحلته بأنها "ترجمة" أول الأمر إذ به يحولها إلى صلاة تنشط فيها ملكات ذاكرته ونفسه وقلبه، أكثر مما تنشط فيها ملكات عينيه أو عقله أو روحه^(٨٩).

وهذا 'الإعلان' الصريح يرخى الزمام بصورة كاملة لما كان يتمتع به لامارتين من حماس للقياس وإعادة البناء (دون ضابط أو رابط). فهو يقول إن المسيحية دين خيال وتذكر، ولما كان يرى أنه يمثل المؤمن الورع خير تمثيل فإنه يمارس هاتين الصفتين. وإذا حاولنا تقديم قائمة "بملاحظاته" المفرضة فلن ننتهي: إنه يرى امرأة تذكره بشخصية 'هايدى' في قصة دون جوان، ويقول إن العلاقة بين المسيح وبين فلسطين تشبه العلاقة بين روسو وجنيف، ونهر الأردن في الواقع أقل أهمية من "الالغاز" التي يثيرها في النفس، والشرقيون، والمسلمون بصفة خاصة، كسالي، واتجاهاتهم السيامية هوائية مشبوبة لا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بفقرة في ملحمة أتالا لشاتوبريان، وإن لم يكن شاتوبريان، ولا تاسو، الشاعر الملحمي الإيطالي ابن القرن السادس عشر، قد أصابا في رسم صورة الأرض المقدسة (وكانت رحلات شاتوبريان التي قام بها قبل لامارتين تطارد انحصار لامارتين في ذاته، ولولاها ما اقتصرت لشيء على الإطلاق) وهلم جرأ. وأما الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي، وهو الموضوع الذي يتحدث فيه بشقة فائقة، فلا تفصح إطلاقاً عن أى قلق لجهله التام باللغة العربية. وكل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق قد كشفت له أن الشرق "أرض العقائد، وأرض العجائب"، وأنه قد عثرَ شاعراً للشرق في الغرب. وهو يقول دون أن تشوب كلماته أدنى نبذة من نبرات السخرية من ذاته:

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■

هذه الأرض العربية أرض العجائب، فكل شيء ينبت فيها،
وكل ساذج أو متعصب يمكنه أن يصبح نبياً هناك بدوره^(٩٠).

وهكذا فلقد أصبح نبياً لا لشيء إلا لإقامته في الشرق وحسب.

وبانتهاء قصته يكون لامارتين قد حقق الغرض من رحلة حجه إلى
الضريح المقدس، وهو الذي يمثل البدء والنهاية للزمن والمكان جميعاً، ولقد
استوعب ما يكفي من الواقع للانفلات منه عائداً إلى التأملات الخالصة،
والعزلة، والفلسفة، والشعر^(٩١).

ويسمى لامارتين على مستوى الشرق الجغرافي المحض فيتحول إلى
شاتوبريان جديد، فيستعرض الشرق كما لو كان إقليمًا شخصيًا (أو فرنسيًا
على الأقل) جاهزًا لما قد تفعله به الدول الأوروبية. والواقع أن لامارتين كان
أبعد ما يكون عن الرحالة والحاج الذي ينتقل في زمن ومكان حقيقيين، بل
إنه أصبح ذاتًا تخطت شخصيته وتجاوزتها، وتوحدت في السلطة والوعي مع
أوروبا كلها. وأما ما كان يراه فكان الشرق المقبل على التمزيق المحتوم في
المستقبل، بعد إخضاعه للهيمنة الأوروبية وتكريس أوروبا لذلك. وهكذا يولد
الشرق من جديد، في الرؤية التي تمثل ذروة حديث لامارتين، في إطار حق
أوروبا في السيطرة عليه، قائلاً:

والهيمنة من هذا اللون، وفقاً لهذا التعريف وطبقاً لتكريسها
وتخصيصها باعتبارها حقاً أوروبياً، تكمن بصفة أساسية في
الحق في احتلال منطقة ما، وكذلك السواحل، من أجل
تأسيس مدن حرة فيها، أو مستعمرات أوروبية، أو موانئ تجارية
تمر عليها السفن بانتظام...

ولا يقف لامارتين عند هذا الحد، بل يواصل 'صعوده' حتى يصل إلى الموقع
الذي يختزل فيه الشرق الذي رآه وزاره لتوه في صورة "أمم بلا أراضٍ، ولا
أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن... تنتظر في قلق حماية"
الاحتلال الأوروبي لها^(٩٢).

ولم أجد في جميع روى الشرق التي اختلقها الاستشراق تلخيصاً أوفى من هذا التلخيص، دون مبالغة. فرحلة الحج التي قام بها لامارتين إلى الشرق لم تقتصر على اختراق وعى غلاب للشرق، بل تجاوزت ذلك إلى الإلغاء الفعلي لذلك الوعي نتيجة التحامه بوعي غير شخصي يتمثل في السيطرة الأوروبية على الشرق. أى إن الهوية الفعلية للشرق تزدى وتنحصر في مجموعة من الشذرات المتابعة، أى ملاحظات لامارتين القائمة على الذاكرة، وهي التي يضم بعضها إلى بعض في وقت لاحق ويعبر عنها من جديد تعبيراً يوحي بأنها تمثل حلم نابليون في السيطرة على العالم. فإذا كانت الهوية الإنسانية لإدوارد لين قد انخفت في الشبكة العلمية للتصنيفات التي وضعها للحياة في مصر، فإن وعى لامارتين يتجاوز حدوده الطبيعية كل التجاوز، وهو بذلك يكرر رحلة شاتوبريان وروا، ثم إذا به يتجاوزها بدخوله في عالم التجريد عند الشاعر شلى وعند نابليون، وهي الروى التي تتيح نقل العوالم والسكان من مكان لمكان كأنها أوراق اللعب الكثيرة على المنضدة. وأما ما يتبقى من الشرق في نثر لامارتين فلا يكاد يُعتمد به على الإطلاق، فواقعه الجغرافى السياسى تطمسه الخطط الموضوعية للشرق. كما أن الأماكن التي زارها، والأشخاص الذين قابلهم، والخبرات التي اكتسبها، تُختزلُ جميعاً حتى تصبح أصداء محدودة لحقيقتها، في خضم تعميماته المتباهية، فهو يحو آخر آثار الخصوصية في "الملخص السياسى" الذي يختم به الكاتب كتاب رحلة في الشرق.

ولابد لنا من إجراء مقابلة بين الذاتية المتعالية شبه الوطنية عند لامارتين، وبين ما يعتبر مضاداً لها عند نيرفال وفلوبير، إذ إن أعمالها الشرقية تنهض بدور كبير في أعمالهما الكاملة، وهو دور يفوق كثيراً دور رحلة لامارتين الإمبريالية في أعماله. ومع ذلك فقد جاء كل منهما إلى الشرق بعد استعداده، مثل لامارتين، بقراءة مستفيضة في الآداب الكلاسيكية أى اليونانية واللاتينية، والآداب الحديث، والاستشراق الأكاديمى؛ وكان فلوبير أشد صراحة في الحديث عن هذا الاستعداد من نيرفال، الذى يقول مخادعاً فى

■ أبنية الاستشراق وإعادة بنائها ■ —

بنات النار إن كل ما عرفه عن الشرق كان ينحصر في ذكرى شبه منسية من أيام تعليمه في المدرسة^(٩٣). والأدلة القائمة في رحلة في الشرق تناقض ذلك تمامًا، وإن كانت تشير إلى معرفة أقل منهجية وانضباطاً من فلووير بالمسائل الشرقية. ولكن الحقيقة الأهم هي أن انتفاع الكاتبين (نيرفال في ١٨٤٢ - ١٨٤٣ وفلووير في ١٨٤٩ - ١٨٥٠) شخصياً وجمالياً بزيارتهما للشرق كان يفوق انتفاع جميع الرحالة في القرن التاسع عشر. كان كلاهما يتسم بالعبقرية، بدايةً، وكان لذلك تأثيره المهم، شأنه شأن انغماسهما الكامل في جوانب الثقافة الأوروبية التي تشجع الرؤية المتعاطفة للشرق، على ما بها من انحراف؛ وكان نيرفال وفلووير يتسميان إلى جماعة الفكر والإحساس التي وصفها ماريو پراز في كتابه العذاب الرومانسي، وهي الجماعة التي كانت تهوى صور الأماكن الغربية، وتنمية الأذواق 'السادية' الماسوكية؛ أي حب الإيلام والتألم (وهي التي كان پراز يطلق عليها اسم أولوجينيا بمعنى لذة التألم والإيلام) كما كانت مفتونة بكل رهيب فظيع، وبفكرة المرأة القاتلة، وبالسرية وعلوم الغيب، وقد اجتمعت هذه العوامل كلها لتخرج لنا أعمالاً أدبية من النوع الذي تميز به جوتيه (الذي كان مفتوناً هو نفسه بالشرق) وسوينبيرن، وبودلير، وهاسمان^(٩٤). كان نيرفال وفلووير يجدان دلالة خاصة لمنط المرأة الذي تمثله كليوباترا وسالومي، وإليزيس، ولم يكن من قبيل المصادفة على الإطلاق أن يعمدا في أعمالهما عن الشرق، وفي زيارتهما له، إلى إعلان وإبراز قيمة كل منط نسائي ينتمي إلى هذا اللون الأسطوري، الغنى بالإحياءات والتداعيات.

وقد جاء نيرفال وفلووير إلى الشرق - بالإضافة إلى مواقفهما الثقافية العامة - بأساطير شخصية كانت شواغلها، بل وبنائها نفسه، في حاجة إلى الشرق. كان الرجلان قد تأثرا 'بالنهضة الشرقية' بالصورة التي حددها لها كينيه وغيره، فكانا ينشدان الإنعاش الذي يأتي به كل ما يتسم بالقدم إلى حد الخرافة وكل ما هو غريب عجيب. ولكن رحلة الحج إلى الشرق كانت تمثل لكل منهما رحلة بحث عن شيء شخصي^{نسبياً}؛ فكان فلووير يسعى في

سبيل العثور على "وطن"، بتعبير جان برونو^(٩٥)، في المواقع التي شهدت أصل الأديان والرؤى والعراقة الكلاسيكية السحيقة، وكان نيرفال يسعى وراء - أو بالأحرى يقفُو خطى - عواطفه وأحلامه الشخصية، مثل شخصية يوريك التي رسمها الروائي لورنس ستيرن في مواعظ الأستاذ يوريك من قبله. وهكذا كان الشرق يمثل للكاتبين مكانًا سبقت رؤيته وكذلك مكانًا يكثر من الرجوع إليه بعد اكتمال الرحلة الفعلية، استنادًا إلى 'الاقتصاد' الذي تتميز به جميع المخيلات الجمالية الكبرى. وكان الشرق لكل منهما معنيًا لا ينضب مهما ينهل الكاتب منه، حتى ولو شابت كتابتهما عن الشرق لمسات خيبة أمل، أو انقشاع وهم، أو تجريد من الغموض والأسرار.

وأما الأهمية القصوى لنيرفال وفلووير في دراسة ذهن المستشرق في القرن التاسع عشر، وهو موضوع هذه الدراسة، فترجع إلى أنهما أنجزا عملاً يرتبط بنوع الاستشراق الذي ناقشته حتى الآن ويعتمد عليه، ومع ذلك فهو يظل مستقلاً عنه. فلننظر أولاً إلى مسألة نطاق العمل: لقد كتب نيرفال رحلة في الشرق في صورة مجموعة مذكرات للرحلة، وصور عامة وقصص وشذرات، ونحن نصادف هذا الانشغال بالشرق أيضاً في غير ذلك مما كتب مثل الأوهام الخرافية، وفي رسائله وفي بعض قصصه وكتاباته الشرية الأخرى. وكتابات فلووير قبل زيارته وبعدها تنضح بالشرق، فالشرق يظهر في مذكرات الرحلة وفي الصورة الأولى من إغراء القديس أنطوان (وفي الصورتين الأخيرتين) وكذلك في هيروديا، وفي سلامبو، وفي العديد من مذكرات القراءة، والسيناريوهات، والقصص الناقصة التي لا تزال بين أيدينا، وهي التي درسها برونو بذكاء بالغ^(٩٦). كما نجد أصدقاء الاستشراق في روايات فلووير الكبرى الأخرى أيضاً. وبصفة عامة نرى أن نيرفال وفلووير يُفصّلان القول ويطوران من مادتهما الشرقية، ويدرجانها بأشكال مختلفة في صلب الأبنية الخاصة لمشروعاتهما الجمالية الشخصية. ولكن هذا لا يعني أن الشرق كان موضوعاً عارضاً في كتابتهما، بل يعني - على عكس ما رأينا عند كُتّاب آخرين مثل إدوارد لين (وكان الرجلان يستعيران منه بلا استحياء)

ومثل شاتوبريان، ولا مارتين، ورينان، وساسى - لم يكن الشرق عندهما يمثل موضوعاً يُفهم أو كياناً يُمتلك أو يُختزل أو توضع له القواعد، بقدر ما كان مكاناً عاشا فيه واستغللاه استغلالاً جمالياً وخيالياً باعتباره يتميز بانفساح كبير ويتيح إمكانات كبيرة. لم يكن يهمهما إلا بناء عملهما باعتباره حقيقة شخصية وجمالية ومستقلة، لا الطرائق التى يتوسل بها من يريد أن يسيطر فعلياً على الشرق أو أن يرسم له صورة ثابتة. لم تستوعب الشرق ذات أى منهما، ولم يُقم أى منهما الموازنة الكاملة بين الشرق وبين المعرفة الوثائقية والنصية به (أى الاستشراق الرسمى باختصار).

ومن ثم فنحن نرى من ناحية أن نطاق عملهما الشرقى يتجاوز أوجه القصور التى يفرضها الاستشراق المعتمد، ونرى من ناحية أخرى أن موضوع عملهما أكبر من أن يوصف بأنه شرقى أو استشراقى (وإن كانا يضيفان أيضاً صورة شرقية خاصة على الشرق)، إذ إن عملهما يتلاعب بأوجه القصور والتحديات التى يقدمها الشرق، وتقدمها المعرفة به إليهما، إذ يقول نيرفال، مثلاً، إن عليه أن يثبت الحيوية فيما يرى، لأن:

السماء والبحر لا يزالان قائمين، وسماء الشرق وبحر اليونان
يتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح، ولكن الأرض ميتة،
وهى ميتة لأن الإنسان قد قتلها، والأرباب قد فرت.

أى إنه إذا كان للشرق أن يحيا على الإطلاق، بعد أن 'فرت' أربابه، فلا بد أن يكون ذلك من خلال جهوده الخصبة. ويظهر الوعى السردى فى رحلة فى الشرق فى صورة صوت دائم الحيوية والنشاط، ينتقل فى متاحات 'الوجود' الشرقى مسلحاً - كما يقول لنا نيرفال - بلفظتين عربيتين هما 'طيب' التى تفيد القبول، و'مافيش' التى تفيد الرفض. وهما تمكناهما من المواجهة الانتقائية لعالم الشرق المتناقض، أى من مواجهته واستخلاص 'مبادئه السرية'، وقد تهيأ مسبقاً للإقرار بأن الشرق "بلد الأحلام والوهم" وهى التى تُخفى، مثل الحُمر التى يراها فى كل مكان فى القاهرة، رصيلاً حافلاً وعميقاً من الطاقة الجنسية الأنثوية. ويكتشف نيرفال مثل إدوارد لين من قبله ضرورة

— الفصل الثانى —

الزواج في مجتمع مسلم، ولكنه، على عكس لين، يرتبط فعلاً بإحدى النساء، وإن كان ارتباطه بزینب لا يقتصر على كونه إلزامياً من الزاوية الاجتماعية، فهو يقول:

لا بد أن أرتبط بفنأة سليمة الطوية، في مستقبل العمر، تنتمي لهذه الأرض المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ لا بد أن أغتسل في منابع الإنسانية الباعثة للحياة، والتي تدفق منها الشعر وإيمان آبائنا! ... أود أن أعيش حياتي مثل رواية من الروايات، وها أنذا أضع نفسي طائعاً في موقع أحد أولئك الأبطال من ذوى النشاط والعزم الذين يريدون، مهما يكلفهم الأمر، إيداع حدث درامي يدور حولهم، أي عقدة مُركّبة، أو باختصار فعل مادي^(٩٧).

أي إن نيرفال يستثمر نفسه في الشرق، لكنه لا يخرج بسرد روائي مثلما يفصح عن مقصد خالد - وإن لم يكتمل تحقيقه قط - ألا وهو صهر العقل والحدث المادي معاً. وهذه "القصة الضد"، أو نظير رحلة الحج، تمثل انحرافاً عن صيغة القطع المنطقي من النوع الذي كان يراه من سبقه من الكتاب عن الشرق.

وهكذا يرتبط نيرفال مادياً وعاطفياً بالشرق، ويتجول بصورة "غير رسمية" بين ثرواته وبيئته الثقافية (الأثوية في المقام الأول)، مبصراً في مصر خصوصاً ذلك "المركز" الذي يشبه الأم، والذي يجمع بين "الغموض وبين إمكان الوصول إليه"، والذي تُستقى منه الحكمة كلها^(٩٨). وتتبادل انطباعاته وأحلامه وذكرياته مواقعها مع أقسام من السرد الزخرفي النمطي بالأسلوب الشرقي، كما تبرز حقائق الترحال الواقعية - في مصر، ولبنان، وتركيا - بشكل الاستطراد المتعمد، كأنما يكرر نيرفال نسق رحلة شاتوبريان، سالكاً طريقاً "تحت سطح الأرض"، وإن كان أقل سلطاناً ووضوحاً من طريق شاتوبريان. وقد صاغ هذه الفكرة ميشيل بيتور صياغة جميلة قائلاً:

■ آنية الاستغراق وإعادة بنائها ■

كانت رحلة شاتوبريان تبدو لعيني نيرفال رحلة على السطح، أما رحلته هو فهي طريق محسوب بدقة، ينتفع فيه بالمراكز الثانوية المملقة به، وبالدعاوى التي تتمثل في كل ما حذفه وتحيط بالمراكز الرئيسية فيه، وهذا يتيح له أن يقدم الأدلة التي تتكون من جميع أبعاد الشراك التي تضمها المراكز العادية، عن طريق تفسير موقع النظر إلى هذه الشراك. وحين يتجول نيرفال في شوارع القاهرة أو بيروت أو القسطنطينية، فإنه يتربص بأى شئ يسمح له بأن يشعر بوجود كهف ممتد تحت روما وأثينا وبيت المقدس والمدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان... .

ومثلما يقسم شاتوبريان تواصلًا مع المدن الثلاث - روما بأباطرتها وبابواتها والتي تعيد بناء تركة أثينا وبيت المقدس أو ميراثهما - تشترك كهوف نيرفال... في التواصل.^(٩٩)

بل إن الحداثتين المطولتين المحيوكتين، وهما "حكاية الخليفة حكيم" و"حكاية ملكة الصباح"، وهما اللتان يُفترض أن تقدمتا "خطابًا" سرديًا صلبًا وثابتًا، تدفعان نيرفال، فيما يبدو، إلى الابتعاد عن "الغاية" "نوع سطح الأرض"، وزيادة الاقتراب من العالم الداخلى للمفارقات والأحلام الذى لا يملك الذهن منه فكأنًا. وكل من الحداثتين تعالج مسألة تعدد الهوية، ومن المحاور الرئيسية فيهما - المصريح بها - محور زنا المحارم، وكلتاها تُرجعنا إلى جوهر العالم الشرقى عند نيرفال وهو عالم أحلام قلقة سيالة تنكاثُر إلى مالا نهاية فتجاوز إمكان التوفيق بينها أو القطع فى معناها، أو اكتساب الطابع المادى. وعندما تكتمل الرحلة ويصل نيرفال إلى مألظة فى طريق عودته إلى أوروبا، يدرك أنه قد دخل "بلد البرد والعواصف، ولم يعد الشرق فعلاً يمثل لى إلّا حلمًا من أحلام الصباح التى لن تلبث أن تخلفها ضروب ملل النهار"^(١٠٠) ويتضمن كتاب رحلة فى الشرق صفحات كثيرة نقلها حرفيًا من كتاب إدوارد لين عن المصيرين المحدثين، بل إن ما تميز به

هذه الصفحات من ثقة واضحة يذوب، فيما يبدو، داخل جو التحلل والتعفن الذى يمثل الشرق عند نيرفال .

والمذكورة التى كتبها للرحلة تقدم لنا، فى رأى، نصين كاملين يساعداننا على تفهم كيف قطع الشرق عنده كل ما يربطه بما يشبه التصور الاستشراقى للشرق، حتى ولو كان عمله يعتمد إلى حد ما على الاستشراق . ففى الأول تعبير عن جهد شهيته لاستيعاب الخبرة والذاكرة دون تمييز، فهو يقول "أحس بالحاجة إلى استيعاب الطبيعة كلها (الاجنبيات من النساء) - تذكيراً لى بأننى قد عشت هناك". والثانى يفصل القول قليلاً فى معنى الأول: "الأحلام والحمق... رغبة الشرق. إن أوروبا تصعد. والحلم يتحقق... فيها هى. لقد فررت منها، ولقد فقدتها... وعاء الشرق"^(١٠١) أى إن الشرق يرمز لسمى نيرفال وراء الحلم، والمرأة الهاربة تشغل موقعاً رئيسياً فيه، سواء كان ذلك باعتبارها رمزاً للرغبة أم للفقدان. وتعبير نيرفال الأخير 'وعاء الشرق' قد يشير، فى غموضه، إما إلى المرأة باعتبارها الوعاء الذى فيه يُحمل الشرق، أو وعاء نيرفال الخاص للشرق، وهو الذى كتبه نثراً، أى رحلة فى الشرق. وفى الحالىن يجعل الشرق مرادفاً للغياب الذى يذكره به .

هذا وإلا فكيف نفسر لجوء الرحلة - وهى ثمرة قريحة أصيلة فردية إلى حد بعيد - إلى الكسل الذى يتبدى فى اقتطاف فقرات مطولة من كتاب إدوارد لين، وإدراجها فى النص دون أدنى اعتراف بأنها مقتبسة، فكأنما كانت تمثل الوصف الذى يقدمه نيرفال نفسه للشرق؟ وكأنما عجز نيرفال عن العثور على واقع ثابت للشرق فى بحثه عنه، فأراد أن يضع النظام المنهجي لإعادة تقديمه للشرق، باللجوء إلى السلطة المستعارة لنص استشراقى معتمد. ولقد ظلت الأرض 'ميتة' بعد رحلته، وعلى الرغم من الصور البارعة التى تجسد ذاته، وإن كانت ممزقة متفرقة فى الرحلة، فقد استمرت الذات تشعر أنها مخدرة ومنهكة دون تغيير، ومن ثم فإن استرجاع صورة الشرق كان يضعها، فيما يبدو، فى إطار سلبى، لا تجسد فيه وعاءً سوى وعاء القصص التى أنخفت، والروايات التاريخية المضطربة، والنقل المباشر لبعض نصوص

الباحثين. ولكن نيرفال لم يحاول، على الأقل، أن ينقذ مشروعه بالاستسلام الكامل للمخططات الفرنسية التي تستهدف الشرق، وإن كان قد لجأ إلى الاستشراق في إقامة بعض حججه.

وعلى العكس من رؤية نيرفال السلبية لشرق أفروغ مما فيه، تتميز رؤية فلووير بالتجسيد البارز، فمذكرات رحلته وخطاباته تكشف عن رجل يتحرى الدقة في رواية الأحداث والحديث عن الأشخاص والأماكن، مستمتعا بغرائبها، دون أن يحاول قط أن يختزل المتناقضات التي تعرض له. فاهتمامه فيما يكتب (أو ربما لأنه يكتب) ينصب على ما هو لافت للنظر، بعد ترجمته إلى عبارات مصوغة بوعي ودقة مثل "النقوش وزرقت الطيور هما وحدهما اللذان يشيران إلى وجود حياة في مصر"^(١٠٢). وذوقه يميل إلى كل ما يمثل "انحرافا"، وكثيرا ما يتخذ ذلك صورة تجمع بين الحيوانية المفرطة، التي قد تصل حتى إلى حد البشاعة الغريبة، وبين الرهافة القصوى والفكرية أحيانا. ولكن فلووير لم يكن يقتصر على مسجرد "ملاحظة" ذلك النوع الخاص من الانحراف، بل كان يدرسه حتى أصبح يمثل عنصرا أساسيا من عناصر قصصه الروائية. ونحن نرى أن ألوان التضاد المألوفة، أو حالات ازدواج المعنى، وهو التعبير الذي يطلقه عليها هاري ليفين، التي تنتشر في جنبات كتابة فلووير - بين الجسم والعقل، وبين سالوميه والقديس يوحنا، وبين سلامبو والقديس أنطوني^(١٠٣) - تجد تبريرا لصحتها فيما رآه في الشرق، وفيما استطاع أن يراه، بفضل تعليمه الانتقائي، من مشاركة بين المعرفة والفظاظة الجسدية. ولقد وقف في صعيد مصر مأخوذاً يتأمل الفن المصري القديم، ويعجب لما يتسم به من تكلف وفسق متعمد، متسائلاً "وإذن فقد عرفت الصور الفاحشة في تلك الأزمان الحقيقة؟" وأما قدرة الشرق على الإجابة فعلاً عن الأسئلة التي شغلته والتي فاقت حدود الأسئلة التي يطرحها الشرق فتتضح في الفقرة التالية:

تسأليني ألى والدة فلووير عما إذا كان الشرق قد حقق الصورة التي تخيلتها له، وأجيبك إنه حققها، بل وحقق ما يزيد عليها، إذ يمتد إلى ما يتجاوز كثيراً تلك الصورة الضيقة النطاق التي

كنت أنخيلها له. لقد وجدت الصور المرسومة بوضوح لكل ما كان غائماً مبهماً في ذهني. لقد حُلَّتْ الحقائق محل الافتراضات - وبدرجة متميزة إلى الحد الذي كان كثيراً ما يجعلني أحس كأنني لاقيت فجأة أحلاماً قديمة طواها النسيان^(١٠٤).

والواقع أن عمل فلوير يتسم بدرجة من التركيب والانساع تجعل أى وصف لكتابه عن الشرق تبدو عامة إلى أقصى الحدود وناقصة لا تكتمل أبداً. ومع ذلك، ففي السياق الذي أنشأه الكتاب الآخرون عن الشرق، يبرز عدد معين من الملامح الرئيسية للاستشراق عند فلوير بحيث يمكن وصفها دون تحيز أو تجاوز. فإذا سلّمنا بالفوارق بين الكتابة الشخصية الصريحة (كالرسائل، ومذكرات الرحلات، وما يسجله الكاتب في مفكرته اليومية) وبين الكتابة الجمالية الرسمية (الروايات والحكايات) وأخذنا هذه الفوارق في اعتبارنا، فسوف نستطيع أن نقول إن المنظور الشرقي عند فلوير يضرب بجذوره في بحث متجه إلى الشرق وإلى الجنوب عن "رؤيا بديلة"، ويعنى ذلك (كما يقول هاري ليفين) "الألوان الزاهية، على عكس المسحة اللونية الرمادية للمناظر الريفية في فرنسا وكان يعنى المشاهد المثيرة بدلاً من رتابة العادات اليومية، ويعنى كل ما يتسم بالغموض الدائم أبداً بدلاً مما هو مألوف زادت ألفتُه عن الحد"^(١٠٥). ولكن فلوير عندما زار الشرق فعلاً راعه وهنٌ شيخوخته وتقدمه في السن. وهكذا، فإن استشراق فلوير، مثل كل استشراق آخر، كان يؤمن بالإحياء وتجديد الشباب، فكان يحس أن عليه هو أن يعيد الحياة إلى الشرق وعليه أن يقدمه لنفسه ولقرائه، وكانت خبرته بالشرق في الكتب وعلى الطبيعة، واللغة الخاصة بتلك الخبرة، هي المكلفة بإنجاز هذه المهمة. ولذلك كانت رواياته عن الشرق بمثابة إعادة بناء تاريخي وعلمي مفصل. فمدينة قرطاجنة في رواية سلامبو، وجميع التصورات الصادرة من الخيال المحموم للقديس أنطوني، من الثمار الأصيلية لقراءات فلوير الواسعة النطاق في المصادر (الغربية بصفة خاصة) عمّا في الشرق من أدیان وفنون حربية وطقوس ومجتمعات.

ويتبقى فى العمل 'الجمالى' الرسمى ذكريات أسفاره فى الشرق، إلى جانب الدلائل على قراءات فلوير النهمة ومراجعته للنصوص وتنقيحها. وتقول "مكتبة الأفكار الشائعة" إن المستشرق "رجل قام برحلات كثيرة" (١٠٦) وإن كان فلوير يختلف عن معظم الرحالة الآخرين فى أنه انتفع برحلاته انتفاعاً عبقرياً. فمعظم خبراته مقدم إلينا فى قالب مسرحى، إذ لم يكن اهتمامه يقتصر على مضمون ما يراه بل كان يتعدى ذلك - مثل رينان - إلى أسلوب رؤيته له، أو الأسلوب الذى دائماً ما يتخذه الشرق فى تقديم نفسه، فيما يبدو، إليه، وأحياناً ما يكون هذا الأسلوب بشعاً، ولكنه دائماً جذاب، وفلوير هو أفضل جمهور يشاهده:

... مستشفى قصر العبنى. حسنة النظام والصيانة. من عمل كلوت بك - مازلت تشعر بوجود لمساته. حالات فظيعة من مرض الزهري. فى عنبر عماليك عباس كثير من مصابون فى منطقة الشرج. عندما أشار لهم الطبيب قاموا جميعاً فوقفوا على سرورهم وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك يشبه تدريباً فى الجيش) وفتحوا بأصابعهم منطقة الشرج ليظهروا ما بها من قرح. أقماع زهرية ضخمة. كان فى شرج أحدهم بعض الشعر النامى. وكان قضيب أحد كبار السن قد انسلخ جلده تماماً. أجفلت من رائحة العفونة. وهذا كسيح، تقوست يدها للخلف، وطالت أظفاره حتى صارت كالمخالب، وكنت تستطيع أن ترى بناء عظام جسده بارزة، واضحة وضوح الهيكل العظمى، وكان سائر جسده أيضاً نحيلاً إلى درجة لا تُتخيل، وكانت تحيط برأسه دوائر من الجذام الضارب إلى البياض.

غرفة التشريح: ... على المنضدة جثة شخص عربى مفتوحة؛ شعر أسود جميل (١٠٧) ...

وترتبط التفاصيل البشعة فى هذا المشهد بمشاهدة كثيرة فى روايات فلوير، وهى التى يقدم إلينا فيها المرض كأنما يعرضه فى غرفة العمليات الجراحية. ويذكرنا

افتنانه بالتشريح والجمال، مثلاً، بالمشهد الختامى من رواية سلامبو،
والذى يصل إلى ذروته ب وفاة 'ماتو' وما يحيطها من مراسم. ففي أمثال
هذه المشاهد يجمع تماماً مشاعر الفجور أو التعاطف، فالعبرة فيها بتقديم
التفاصيل الدقيقة.

وأما أشهر اللحظات فى أسفار فلوير فى الشرق فتتعلق بالسيدة كشك
هاتم، وهى راقصة مصرية ذاتة الصيت، وغانية قابلها فى وادى حلفا. وكان
قد قرأ فى كتاب إدوارد لين عن 'العالم' و'الحولات'، أى محترفى الرقص
من النساء والأولاد على الترتيب، ولكن خياله لا خيال إدوارد لين هو الذى
استطاع أن يدرك على الفور، وأن يتمتع كذلك، بالمفارقة التى تكاد تكون
ميتافيزيقية، والتى تتسم بها حرفة 'العالم' ومعنى اسمها (وقد عاد جوزيف
كونراد فكرر ملاحظة فلوير فى روايته النصر عندما جعل بطلة الرواية وعازفة
الموسيقى التى تسمى عالمة ذات جاذبية لاتقاوم وذات خطر على أكسيل
هيس). والاسم بالعربية يعنى امرأة على عِلم. وكان القلب يمنح فى
المجتمع المصرى المحافظ فى القرن الثامن عشر للنساء من منشآت الشعر
المعلمات (العالمات). وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان القلب
يستعمل كنوع من القاب الحرفة التى تطلق على الراقصات اللاتى كن
مومسات أيضاً، وهو ما كانه كشك هاتم، وقد شاهدها فلوير وهى تؤدى
رقصة "النحلة" قبل مضاجعتها. كانت لا شك هى النموذج الأولى للعديد
من الشخصيات النسائية فى رواياته، فى 'علمها' بالفنون الحسية وإحكامها
لها، ورفتها، وكذلك (كما يقول فلوير) فظاظتها الساذجة. وأما ما أحبه فيها
بصفة خاصة فكان أنها لا تطالبه بشئ على الإطلاق، فيما يبدو، وإن كانت
"الرائحة المفززة" للبق فى سريرها تختلط اختلاطاً ساحراً "بأريج بشرتها
التي كانت تقطر بعبير خشب الصندل" وبعد الانتهاء من رحلته كان قد كتب
إلى لويز كولييه رسالة يطمنئها فيها قائلاً إن "المرأة الشرقية لا تعدو كونها آلة،
فهى لاتفرق بين رجل وآخر". وهكذا فإن النزعة الجنسية الصامتة التى لا
تُختزل عند كشك هاتم قد سمحت لذهن فلوير أن يشطح فى تأملات

سيطرت عليه وتسلطت تسلطاً يذكّرنا إلى حد ما بموقف ديلاوريه وفريدريك مورو في نهاية رواية التربية العاطفية:

أما أنا فلم يكد يغمض لى جفن. كنت أتأمل تلك المخلوقة الجميلة النائمة (كانت تغط في سباتها وقد ألقت رأسها على ذراعى، ودستت أصبعى السبابة تحت فلاتتها)، وتحولت ليلتى إلى حلم يقظة طويل لا نهاية لعمقه - وكان ذلك سبب بقائى. شرد فكري في الليالى التى قضيتها في بيوت الدعارة في باريس - فعادت إلى سلسلة كاملة من الذكريات القديمة - وفكرت فيها، وفي رقصها، وفي صوتها وهى تغنى أغاني لم تكن تغنى شيئاً بل ولم أكن أستطيع تمييز ألفاظها عن بعضها البعض^(١٠٨).

كانت المرأة الشرقية تمثل مناسبة وفرصة لشاملات فلوير: لقد نسحره اكتشافها الذاتى، ولامبالاتها العاطفية، وكذلك ما سمحت له بالتفكير فيه وهى راقدة إلى جواره. كانت كشك هاتم لا تمثل المرأة بقدر ما كانت تمثل الأنوثة الباهرة وإن كانت لا تعبر عن نفسها بلغة الألفاظ، وهكذا أصبحت النموذج الأوّل الذى بنى عليه فلوير شخصيتى سلاميو وسالوميه، وكذلك جميع صور الإغراء الجسدى الأنثوى الذى تعرضت له شخصية القديس أنطونى لديه. كان يمكنها أن تقول - لو استطاعت الكلام - ما قالت ملكة سبأ (التي رقصت أيضاً رقصـة "النحلة") "لست امرأة، بل أنا عالم (كامل)"^(١٠٩). وإذا نظرنا إليها من زاوية أخرى وجدنا أن كشك هاتم رمز مقلق للخصب، وأنها "شرقية" بصورة خاصة فى طابعها الأنثوى الفياض الذى لا تبدو له حدود. ومسكنها بالقرب من أعالي نهر النيل يشغل موقعاً يشبه من الناحية البنيوية المكان الذى أخفى فيه لثام تانيت - الربة التى توصف بأنها ذات خصب جامع - فى رواية سلاميو^(١١٠). ومع ذلك فإن كشك هاتم، مثل تانيت وسالوميه وسلاميو، كُتب عليها أن تظل عاقراً، تنشر الفساد، وليس لها ذرية. ونحن نستشف درجة تعميقها، هى والعالم الشرقى الذى تعيش فيه، لإحساس فلوير الشخص بالعقم من الفقرة التالية :

لدينا فرقة موسيقية كبيرة، لوحة ألوان زاخرة، وموارد متنوعة. وأفانين الصنعة والتملص التي نعرفها ربما كانت تزيد عن كل ما سبقت معرفته. لا ! إن ما نفتقده هو المبدأ الجوهرى، روح الشيء، فكرة الموضوع نفسها. إننا نسجل مذكرات، ونقوم برحلات: خواء! خواء! نصبح باحثين، وعلماء آثار، وأطباء، وإسكافيين، وأصحاب ذوق رفيع. ما فائدة ذلك كله ؟ أين القلب، أين الحيوية، أين العصارة ؟ من أين نبدا ؟ وإلى أين نمضى ؟ إننا نُحسِّنُ فنَّ المصِّ ولُعب الكثير من ألعاب اللسان، ونمارس الغَزَلَ والملاطفة ساعات : ولكن الأمر الحقيقى غائب ! قذف المنيّ، إنجاب طفل!^(١١١)

ويرتبط الشرق بالجنس ارتباطاً لا تكاد تختلف صورته فى جميع 'الخبرات الشرقية' عند فلوير، سواء كانت مثيرة أو مخيبة للأمال، ولم تكن إقامة هذا الارتباط عند فلوير أول مثال أو أشد الأمثلة تطرفاً على تلك الفكرة المُلحّة دائماً، وبصورة بارزة، فى المواقف الغربية تجاه الشرق. والواقع أن الفكرة نفسها لا تتغير، وبصورة تثير الدهشة، وإن كان من المحتمل أن عبقرية فلوير قد بذلت جهوداً تفوق كل ما عداها لإضفاء الوقار الفنى عليها، ونحن لا نستطيع القطع فى السبب الذى يجعل الشرق يوحى، حتى الآن، لا بالخصب فحسب بل بالوعد (والتهديد) الجنسى، وبالنزعة الحسية التى لا تكل أبداً، وبالرغبة غير المحدودة، وطاقت التوليد العميقة، وليس هذا، للأسف، مما يقع فى نطاق تحليلى هنا، على الرغم من تواتر الإشارة إلى ظهوره. ومع ذلك فلا بد من الإقرار بأهميته باعتبار أنه قد أدى إلى ردود فعل مُركّبة، بل إنه أدى أحياناً إلى 'الكشف عن الذات' كشفاً مخيفاً عند المستشرقين، وكان فلوير يمثل نموذجاً طريفاً لهذا الموقف .

لقد جعله الشرق يرجع إلى موارده الإنسانية والتقنية، إذ إن الشرق لم يستجيب، مثلما لم تستجب كشل هانم، لوجوده. كان يقف، مثل إدوارد لين من قبله، أمام حياة الشرق المتدفقة، فيشعر بأنه يعجز عن دخول المشهد

الذى يراه حتى يتسمى إليه، وربما كان يخامرهُ أيضاً شعور (وَلَدَهُ فِي نَفْسِهِ) بأنه ليس على استعداد لذلك. وكانت هذه، بطبيعة الحال، مشكلة فلوبيير دائماً، إذ كانت المشكلة قائمة قبل أن يذهب إلى الشرق وظلت قائمة بعد الزيارة. وقد اعترف فلوبيير بهذه الصعوبة، وكان 'الترياق' الذى توصل إليه فى كتاباته (خصوصاً فى عمل شرقى مثل إغراء القديس أنطون) هو تأكيد شكل العرض الموسوعى للمادة على حساب المشاركة الإنسانية فى الحياة. والحق أن القديس أنطون ليس سوى رجل لا يزيد الواقعُ فى نظره عن سلسلة من الكتب، والمشاهد، والمناظر الخلابة، التى تتكشف فى غواية أمام عينيه وعلى مبعده منه. والنطاق الهائل للعمل الذى اكتسبه فلوبيير مبنىً فى صورة تشبه - بتعبير ميشيل فوكو البالغ الدلالة - مكتبة مسرحية خيالية تستعرضها عين الناسك الشاحصة^(١١)، ويستقيم العرض من صورته ذكريات فلوبيير عن مستشفى قصر العيني (التدريب العسكرى لمرضى الزهري) ورقصة كشك هانم. ولكن ما يتصل بالموضوع اتصالاً أوثق هو أن القديس أنطونى رجل أقسم على عدم الزواج، وضروب الغواية كلها - بالنسبة له - جنسية فى المقام الأول فى حالته. وبعد عرض جميع ألوان الفتنة الخطرة عليه، يُتاح له آخر الأمر أن يلقي نظرة سريعة على 'العمليات' البيولوجية للحياة، وهو يصاب بالهذيان حين يتمكن من رؤية الحياة وهى تولد أمامه، وهو المشهد الذى كان فلوبيير نفسه يشعر بالعجز إزاءه فى أثناء إقامته فى الشرق. لكنه مادام أنطوني يهذى، فالكاتب يقصد أن يقيم الموقف على مفارقة ساخرة، إذ يتنصر ما يناله فى النهاية على الرغبة فى أن يصبح مادة، أن يصبح حياة، ولكنها لا تزيد فى أفضل حالاتها عن رغبة وحسب، ونحن لا نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الرغبة قابلة للتحقيق أو للإشباع أم لا.

وعلى الرغم مما كان يتميز به ذكاء فلوبيير من حيوية، وبالرغم من قدرته الجبارة على الاستيعاب الفكرى، فلقد كان يشعر فى الشرق أولاً أنه "كلما زاد تركيزك على التفاصيل تضاهل إدراكك للصورة الكلية"، وأنه من طبيعة الشرق، ثانياً، أن "تنضم أجزاء الصورة فيه إلى بعضها البعض دون

تدخل خارجي^(١١٣). ومن شأن ذلك، في أفضل الأحوال، أن يخرج لنا شكلاً جذاباً المظهر رائجاً، لكنه يظل ممتنعاً على المشاركة الكاملة فيه من جانب أبناء الغرب. وكان ذلك، على أحد المستويات، يمثل محنة شخصية لفلوير، وقد ابتعد الوسائل اللازمة لمعالجتها، وسبقت لنا مناقشة بعض هذه الوسائل. ولكن الصعوبة كانت، على مستوى أعم وأشمل، صعوبة معرفية، وكان مبحث الاستشراق موجوداً، بطبيعة الحال، لتذليل هذه الصعوبة. وفي لحظة من اللحظات في أثناء جوله فلوير الشرقية، نظر فسيما يمكن أن يؤدي إليه التحدي المعرفي. كان يقول إن العقل قد "يضل ويتوه في علم الآثار" إذا كان المرء يستقر إلى ما كان فلوير يسميه الروح والأسلوب، وكان يقصد بذلك الإشارة إلى الولوع المنظم بالآثار القديمة، وهو الذي يؤدي إلى تنسيق كل ما هو عجيب وغريب وتحويله إلى معاجم وقواعد، ثم إلى قوالب نمطية لفظية آخر الأمر من النوع الذي سخر منه بعد ذلك في معجم الأفكار الشائعة. ومن شأن الخضوع لتأثير هذا الموقف تحويل العالم إلى جهاز "منظم تنظيمًا يشبه تنظيم إحدى الكليات الجامعية، فيُسَّ المعلمون القوانين، ويلبس كل من فيها الزي الجامعي الموحد"^(١١٤). وفي مقابل مثل ذلك النظام المفروض كان لا شك يشعر بالأفضلية المطلقة لمعالجته الخاصة للمادة الغريبة، وخصوصاً المادة الشرقية التي خبرها بنفسه وقرأ عنها سنوات طويلة. كان يرى أن هذه "المعالجات" تتيح على الأقل إحساساً "بالحضور المباشر"، وتتيح للقارئ إعمال خياله وطاقته اللفظية على التمييز، وأما في مؤلفات علم الآثار فلن نجد إلا "العلم" أو المعلومات ولا شيء سواها. وكان فلوير ملمماً بالعلم المنظم وثماره ونتائجه إلماماً يفوق إلمام معظم الروائيين الآخرين: وتبدو هذه الثمار واضحة جلية في مصائب الشخصيتين بوفار وبيكوشيه (في رواية فلوير التي تحمل اسميهما) وإن كانت ظاهرة أيضاً، وبشكل فكاهي، في بعض المجالات الأخرى مثل الاستشراق، وهو الذي تنتهي مواقفه النصّية إلى عالم الأفكار الشائعة. وهكذا فإن على المرء أن يختار إما أن يبني العالم بحيوية (إنسانية) وأسلوب صادق، وإما أن ينقلها دون كلل وفقاً لقواعد الإجراءات الأكاديمية "غير الشخصية". والمرء يعترف في كلتا الحالتين اعترافاً

صريحاً بأن الشرق يعتبر علماً قائماً في مكان آخر، وأنه منفصل عما اعتدناه من ارتباطات ومشاعر وقيم في عالمنا نحن في الغرب .

ويقيم فلووير في جميع رواياته رابطة بين الشرق وبين التلهي بالخيالات الجنسية، فالسيدة 'إما بوفاري' في رواية مدام بوفاري وفريدريك مورو في رواية التربة العاطفية يذوبان شوقاً إلى ما لا يتوافر لهما في حياتهما البرجوازية (أو الحافلة بالمناسبات)، وأما ما يدركان أنهما يريدانه فهو يعتاد أحلام يقظتهما يسر وسهولة مُخلِّقاً داخل صور غمضية شرقية : الحريم، والأميرات والأمراء، والعبيد، والثقاب، والراقصين والراقصات، واللوان 'الشربات' وزيتو التعطير وما إلى ذلك. وذخيرة هذه الصور مألوفة، لا لأنها تذكرنا فحسب برحلات فلووير نفسه في الشرق وسيطرة الشرق على فكروهم بل أيضاً، وإلى حد أبعد، لأنها تبين بوضوح الارتباط القائم بين الشرق وبين الممارسة الحرة للجنس ومجونه. ولنا شك أن نتبين أيضاً أن الجنس قد اكتسب صفة 'المؤسسة' إلى درجة كبيرة حقاً في أوروبا إبان تحولها المتزايد إلى البرجوازية في القرن التاسع عشر، فمن ناحية لم تكن نرى ما يسمى "بالحرية" الجنسية، ومن ناحية أخرى كانت ممارسة الجنس في المجتمع تستتبع شبكة من الالتزامات القانونية والأخلاقية بل والسياسية والاقتصادية المفصلة والتي كانت مرهقة معوقة دون جدال. ومثلما كانت شتى الممتلكات الاستعمارية مفيدة - بغض النظر تماماً عن فائدتها الاقتصادية للحياة المدنية في أوروبا - باعتبارها المنفى الذي يُرسل إليه الأبناء العاصون، والمواطنون 'الزائدون عن الحاجة' من المنحرفين والفقراء وغيرهم من غير المرغوب فيهم، كان الشرق هو المكان الذي يطلب فيه المرء خبرة جنسية لا تتوافر في أوروبا. ولا نكاد نرى كاتباً أوروبياً كتب عن الشرق أو سافر إليه في الفترة التي تلت عام ١٨٠٠ يعني نفسه من هذا الطلب، وما فلووير ونيرفال ورينشارد بيرتون (الذي كان يوصف بالانحطاط لهذا السبب) وإدوارد لين إلا أشهر الأسماء في هذا الصدد. وتخطر على بالنا من أبناء القرن العشرين أسماء أندريه جيد، وجوزيف كونراد، وسومرست موم، وعشرات آخرين. وكان ما يطلبونه في

أحيان كثيرة - مُحَقِّقِينَ فِى ظَنِّى - هُوَ نَوْعٌ مُخْتَلِفٌ مِنَ الْخَبْرَةِ الْجَنَسِيَّةِ، وَرَبْمَا كَانَتْ أَكْثَرُ مَجْوُوزًا وَأَقْلَرُ ارْتِبَاطًا بِالْإِثْمِ. وَلَكِنْ هَذَا الْمَطْلَبُ نَفْسُهُ، إِذَا سُمِّيَ الْكَثِيرُونَ إِلَى تَحْقِيقِهِ فَتَكَرَّرَتْ صُورَتُهُ، قَدْ يَصْبِغُ (بِلَ) وَأَصْبَحَ فِعْلًا) يَخْضَعُ لِنَظْمٍ مَعْنِيَةٍ وَيَتَّخِذُ شَكْلًا مُوَحَّدًا مِثْلَ الْعِلْمِ نَفْسِهِ. وَعَلَى مَرِّ الزَّمَنِ أَصْبَحَتْ "الْخَبَرَاتُ الْجَنَسِيَّةُ الشَّرْقِيَّةُ" سَلْعَةً "قِيَاسِيَّةً" مِثْلَ أَى سَلْعَةٍ أُخْرَى مُتَاحَةٍ فِى الثَّقَافَةِ الْجَمَاهِيرِيَّةِ، وَكَانَتْ نَتِيجَةُ ذَلِكَ أَنَّ غَدَاً فِى وَسْعِ الْقِرَاءِ وَالْكِتَابِ أَنَّ يَحْصِلُوا عَلَيْهَا إِذَا أَرَادُوا دُونَ أَنْ يَذْهَبُوا بِالضَّرُورَةِ إِلَى الشَّرْقِ.

والْحَقِيقَةُ الَّتِي لَا شَكَّ فِيهَا هِيَ أَنَّ 'صِنَاعَةَ الْمَعْرِفَةِ' - مِنَ النَّوعِ الَّذِي كَانَ فُلُوْبِيرُ يَخْشَاهُ - أَزْدَهَرَتْ فِي فِرْنَسَا بِحُلُولِ مُتَنَصَفِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ، مِثْلَمَا أَزْدَهَرَتْ فِي الْمَجْلَسِ وَسَائِرِ أَوْرُوبَا، فَكَانَتْ الْكُتُبُ تُنْشَرُ بِأَعْدَادٍ كَبِيرَةٍ، وَانْتَشَرَتْ فِي كُلِّ مَكَانٍ هَيْئَاتٍ وَمُؤَسَّسَاتٍ لِلنَّشْرِ وَالِدَّاعِيَةِ لَهَا. وَقَدْ أَشَارَ مُؤَرِّخُو الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ وَالْمَعَارِفِ الْعَامَةِ إِلَى أَنَّ تَنْظِيمَ الْمَجَالَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْمَعْرِفَةِ الَّذِي شَهِدَهُ الْقَرْنُ التَّاسِعُ عَشَرَ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّرَامَةِ وَالشَّمُولِ. وَأَصْبَحَ الْبَحْثُ الْعِلْمِيُّ نَشَاطًا مَعْتَادًا يُمَارَسُ بِانْتِظَامٍ، وَوُضِعَتْ النِّظْمُ الْخَاصَّةُ بِتَبَادُلِ الْمَعْلُومَاتِ، إِلَى جَانِبِ اتِّفَاقِ الْأَرْأَاءِ بِشَأْنِ الصَّبِغِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْبَحْثِ وَنَتَائِجِهِ^(١١٥). وَأَصْبَحَ الْجِهَازُ الَّذِي 'يُخْدَمُ' الدِّرَاسَاتِ الشَّرْقِيَّةُ جُزْءًا لَا يَتَجَزَأُ مِنْ هَذَا الْمَشْهَدِ الْجَدِيدِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فُلُوْبِيرَ كَانَ يَعْنِي ذَلِكَ أَيْضًا حِينَ أَعْلَنَ أَنَّ "كُلَّ شَيْءٍ سَوْفَ يَرْتَدِي إِلَى الرَّسْمِيِّ"؛ لَمْ يَعُدِ الْمَشْرِقُ هَاوِيًا مُتَحَمِّسًا مُوَهَّوَبًا، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَسَوْفَ يَجِدُ الْعَنَتَ فِي اكْتِسَابِ احْتِرَامِ النَّاسِ لَهُ بِاعْتِبَارِهِ بَاحِثًا جَادًا. أَمَّا لَفْظُ الْمَشْرِقِ الْحَقِّ فَكَانَ يَطْلُقُ عَلَى خَرِيجِ الْجَامِعَةِ الَّذِي تَخْصِصُ فِي الدِّرَاسَاتِ الشَّرْقِيَّةِ (إِذْ كَانَتْ كُلُّ جَامِعَةٍ أَوْرُوبِيَّةٍ كَبْرَى قَدْ خَصَّصَتْ مِنْهَا دِرَاسِيًّا كَامِلًا فِي فَرْعٍ مِنَ فُرُوعِ الْمُبَاحِثِ الْاِسْتِشْرَاقِيَّةِ بِحُلُولِ عَامِ ١٩٥٠)، كَمَا كَانَ لَفْظُ الْمَشْرِقِ يَعْنِي الْحَصُولَ عَلَى مَعُونَةٍ مَالِيَّةٍ لِتَغْطِيَةَ نَفَقَاتِ السَّفَرِ (رَبْمَا مِنْ إِحْدَى الْجَمْعِيَّاتِ الْأَسْيُورِيَّةِ، أَوْ مِنْ صَنْدُوقٍ مُخْصَصٍ لِلْكَشُوفِ الْجُغْرَافِيَّةِ، أَوْ مَنَحَةٍ حُكُومِيَّةٍ) كَمَا كَانَ يَعْنِي نَشْرَ أَعْمَالِهِ فِي صُورَةٍ مَعْتَمَدَةٍ (رَبْمَا تَحْمِلُ طَائِعَ إِحْدَى الْجَمْعِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ أَوْ أَحَدِ صُنَادِيقِ التَّرْجُمَةِ الشَّرْقِيَّةِ).

وكان مثل هذا 'الاعتماد' الموحد الذى اكتسبه عمل البحوث الاستشراقية، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعات الذاتية، هو الذى يعنى العلم بالمفهوم الحديث، سواء كان ذلك فى أوساط الباحثين المستشرقين أو بالنسبة للجمهور بصفة عامة.

وإلى جانب هذا التنظيم الثقيل الوطأة 'للمشئون' الشرقية نجد الزيادة المتسارعة للاهتمام الذى كانت 'القوى' الأوروبية (وهو التعبير الذى يشير إلى الامبراطوريات الأوروبية) تبديه بالشرق، وبالشام خصوصاً. إذ أصبحت 'المسألة الشرقية' تحوم بوضوح متزايد على آفاق البحر المتوسط الأوروبية منذ معاهدة 'شنتك' بين الدولة العثمانية وبريطانيا العظمى فى عام ١٨٠٦. صحيح أن مصالح بريطانيا فى الشرق كانت أكبر من مصالح فرنسا فيه، ولكننا يجب ألا ننسى تحركات روسيا فى الشرق (إذ استولت على سمردند وبخارى فى عام ١٨٦٨، وكان الخط الحديدى يمتد بانتظام عبر منطقة بحر قزوين) ولا أن ننسى تحركات ألمانيا والامبراطورية النمساوية المجرية. ولكن تدخل فرنسا فى شمال إفريقيا لم يكن يمثل العنصر الوحيد فيما يسمى بسياساتها 'الإسلامية'. ففي عام ١٨٦٠، وأثناء المصادمات التى وقعت بين الدروز والموارنة فى لبنان (والتي كان لآمارتين ونيرفال قد تنبأ بها من قبل) أبدت فرنسا متانصرتها للمسيحيين، وظهرت انجلترا الدروز، إذ كانت مسألة الأقليات تشغل مكاناً قريباً من قلب السياسة الأوروبية فى الشرق بصفة عامة، وكانت 'القوى' الأوروبية تزعم أنها تحمى 'مصالح' هذه الأقليات من اليهود، ومن المؤمنين بالارثوذكسية اليونانية والروسية، والدروز، والجراسكة، والآرمن، والآكراد، وشتى الطوائف المسيحية الصغيرة، ثم وضعت لها خططاً خاصة، ومشروعات خاصة، الأمر الذى أدى إلى مزيج من الارتجال والبناء المحكم للسياسات الشرقية لهذه الدول.

وأنا لا أذكر هذه الأمور إلا من باب التذكير بما كان من تراكم 'المصالح'، و'العلم' الرسمى، والضغط المؤسسية، والتي كانت تمثل طبقات يعلو بعضها فوق بعض وتغشى الشرق باعتباره موضوع الدرس وأيضاً

باعتباره منطقة جغرافية في إبان النصف الأخير من القرن التاسع عشر، بل إن أقل كتب الرحلات ضرراً في مظهرها - وكانت تعد بالثبات بعد منتصف القرن^(١١٦) - كانت تساهم في تكثيف الوعي الجماهيري بالشرق، ونحن نجد خطأ فاصلاً بارزاً يمتد فيميز بين ما خبره الحجاج الأفراد من مباحج، ومغامرات متنوعة، وشهادات على ما صادفوه من الغرائب، في الشرق (وكان من بينهم بعض الرحالة الأمريكيين، منهم مارك توين وهيرمان ملفيل^(١١٧)) وبين الروايات المرجعية التي سجلها الرحالة من الباحثين وأعضاء البعثات التبشيرية وموظفي الحكومة وغيرهم من الشهود الخبراء. وكان هذا الخط الفاصل يقوم بوضوح في ذهن فلوير، ولابد أنه كان يقوم أيضاً في وعي أى فرد لم يكن لديه منظور برئ إلى الشرق باعتباره منطقة 'استغلال' أدبي.

وكان الكتابُ الإنجليزُ بصفة عامة يتفوقون على الكتابُ الفرنسيين في وضوح إدراكهم لما قد يترتب على رحلات الحج إلى الشرق وصلابة هذا الإدراك. وكانت الهند من الثوابت الحقيقية القيمة في هذا الإدراك، ومن ثم فقد اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى بسبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكتاب الرومانسيين مثل بايرون وسكوط رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعي 'قُتلى' إلى حد بعيد بالصورة التي يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا. وقد يَسَّرَ الحسُّ التاريخي لسكوط أن يجعل أحداث روايته الطلسم، والكونت روبرت الباريسي، تدور في فلسطين إبان الحملات الصليبية وفي بيزنطة في القرن الحادى عشر، على الترتيب، دون أن يتنقص في الوقت نفسه من تقديره السياسى الحذر للأسلوب الذى تتصرف به الدول فى الخارج. وأما فشل رواية تانكريد التى كتبها دزرائيلى فنستطيع أن نعزوه بسهولة إلى معرفة مؤلفها معرفة ربما كانت أكبر مما ينبغى بشئون السياسة الشرقية وشبكة المصالح الخاصة بالمؤسسة الاجتماعية البريطانية. وهكذا فإن رغبة تانكريد الساذجة فى أن يذهب إلى بيت المقدس سرعان ما تجعل دزرائيلى يتورط فى وصف معقد إلى درجة مضحكة للأسلوب الذى يحاول به زعيم قبلى لبنانى استغلال الدروز.

والمسلمين، واليهود والأوروبيين لتحقيق مصالحه السياسية، وبنهاية الرواية يكون 'المطلب' الشرقي الذى كان تانكريد يسعى لتحقيقه قد اختفى تقريباً، بسبب عدم احتمال رؤية ذراتيلى المادية لحقائق الواقع فى الشرق على ما يغذو دوافع ذلك 'الحاج' الهوائية إلى حد ما. بل إن جورج إليوت نفسها، وهى التى لم تقم قط بزيارة الشرق، لم تستطع الحفاظ على 'المقابل اليهودى' لرحلة الحج الشرقية فى دانييل ديروندا (١٨٧٦) دون أن تجحد عن الحدث فضّل فى شعاب الواقع البريطانى الذى كان له تأثيره الحاسم فى 'المشروع الشرقى'.

وهكذا فحيثما كان 'الموضوع' الشرقى الذى يتناوله الكاتب الإنجليزى يتجاوز الأسلوب أو الصفة الفنية أساساً (على نحو ما نرى فى الرباعيات لفتزجيرالد أو فى مغامرات الحاج بابا الإصفهاني لجيمز مورير) كان الكاتب الإنجليزى يضطر إلى مواجهة مجموعة من الحقائق التى تقاوم خياله الفردى مقاومة شديدة. ولن نجد مؤلفات إنجليزية تعادل الأعمال الشرقية التى كتبها شاتوبريان ولامارتين ونيرفال وفلوبير، تماماً كما كان المستشرقان الفرنسيان الأولان، من نظراء إدوارد لين، وهما ساسي ورينان، أكثر وعياً منه إلى حد بعيد بدرجة مشاركتهما فى 'خلق' ما يكتبان عنه. فالشكل الذى اتخذته كتاب إيوتن الذى وضعه كنجليك (١٨٤٤) وكتاب بيرتون قصة شخصية لرحلة حج إلى المدينة ومكة (١٨٥٥-١٨٥٦) يتبع التسلسل الزمنى بصورة صارمة ويسير فيه السرد فى خط مستقيم، كأنما كان ما يصفه الكاتبان رحلة تسوقٍ فى سوق شرقية لا مغامرة. وقد حظى كتاب كنجليك بشهرة وشعبية لا يستحقها، فهو 'كتالوج' تافه لمشاعر 'المركزية العرقية' التى يتباهى بها، وأوصاف عادية تبعث على الكلال والسام لصورة الشرق فى عيون الإنجليز. وغرضه الظاهرى من كتابة الكتاب أن يثبت أن الرحلة إلى الشرق مهمة فى 'تشكيل شخصيتك - أى هويتك ذاتها'، ولكن يتضح فى الواقع أن هذا الغرض لا يكاد يتجاوز تأكيد معاداتك للسامية، وتأكيد كراهيتك للأجانب، والتعصب العنصرى العام والشامل. إذ يقال لنا مثلاً إن كتاب ألف وليلة

وليلة يتميز بقدر كبير من الحيوية والابتكار إلى الحد الذى يستحيل معه أن يكون من إبداع "مجرد شخص شرقي، وهو الذى يعتبر من زاوية الإبداع والخلق، شيئاً ميتاً وجائداً - مومياء ذهنية". ورغم أن كينجليك يعترف فى سعادة بأنه لا يعرف أى لغة شرقية، فإن جهله لا يمنعه من إصدار التعميمات الجزافية عن الشرق، وعن ثقافته وعقليته ومجتمعه. وكثير من المواقف التى يعبر عنها من جديد مواقف 'معتمدة' بطبيعة الحال، ولكن الغريب هو أن آراءه لا تكاد تتأثر بخبرة رؤيته الفعلية للشرق، بل كان اهتمامه - مثل اهتمام الكثيرين من الرحالة - بإعادة 'تشكيل' ذاته وإعادة تشكيل الشرق ("ميت وجاف - مومياء ذهنية") (١١٨) يفوق اهتمامه بمساهمة ما هو موجود فى الواقع. كان كل كائن يصادفه يؤكد وحسب إيمانه بأن أفضل حال للتعامل مع الشرقيين هى تخويفهم، وهل توجد أداة للتخويف أفضل من ذات غريبة سائدة؟ وهو يتباهى وهو فى طريقه إلى السويس عبر الصحراء وحيداً بأنه يتمتع بالانكشاف الذاتى والبقوة، قائلاً "كنت هنا فى هذه الصحراء الإفريقية، وكنت أنا نفسى، ولا أحد سواى، مسئولاً عن حياتى" (١١٩). أى إن قيمة الشرق بالنسبة إليه تنحصر فى غرض تافه نسبياً وهو أن يمسك كينجليك بزمام نفسه.

ومثلما فعل لامارتين من قبل، كان كينجليك يعتبر وهو مرتاح الضمير أن وعيه الفائق وعى أمته شيء واحد، ولكنه كان يختلف عن الفرنسى فى أن الحكومة الإنجليزية كانت أقرب إلى الاستقرار فى سائر مناطق الشرق من الحكومة الفرنسية - ولو مؤقتاً. وقد رأى ذلك فلوير بدقة متناهية :

يبدو لى شبه محال ألا تبسط إنجلترا سيادتها على مصر فى غضون فترة قصيرة. فمازال حشود جنودها تملأ عدن، وسوف يكون من أيسر الأمور على الجنود البريطانيين، حين يعبرون السويس، أن يصلوا فجأة إلى القاهرة - وسوف تصل الأنباء إلى فرنسا بعد أسبوعين فيدهش الجميع دهشة بالغة ! تذكر نبوءتى : عند أول بادرة اضطراب فى أوروبا سوف تستولى إنجلترا على مصر، وتستولى روسيا على القسطنطينية، ورداً على ذلك سوف نتعرض نحن للمذابح فى جبال سوريا (١٢٠).

ورغم كل ما تنبأ به آراء كنجليك من 'فردية'، فإنها تعبر عن الإرادة العامة والقومية للسيطرة على الشرق، و'ذات' الكاتب هي أداة التعبير عن تلك الإرادة، أى إنها لا تتحكم على الإطلاق فى تلك الإرادة. ولا نجد فى كتابته دليلاً على أنه حاول أن يبتدع رأياً جديداً فى الشرق، فلا شئ فى معرفته ولا فى شخصيته يستطيع ذلك، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ريتشارد بيرتون. فبصفته رحالة كان بيرتون مغامراً حقيقياً، وبصفته باحثاً كان يستطيع الصمود أمام أى مستشرق أكاديمى فى أوروبا، وبصفته الشخصية، كان واعياً كل الوعى بضرورة منازلة أولئك المُلَمَّنين الذين يرتدون زياً فكرياً واحداً، ويديرون الشؤون الأوروبية والمعرفة الأوروبية إدارة تتسم بالدقة فى 'تجهيل' أصحابها وبصرامة علمية كبيرة. وكل ما كتبه بيرتون يشهد بهذا الميل للزوال، ولكن احتقاره الصريح لخصومه يندر أن يتجلى فى شئ أكثر مما يتجلى فى تصديره لترجمته لألف ليلة وليلة. ويبدو أنه يجد متعة طفولية خاصة فى إثبات أن علمه يفوق علم أى باحث محترف آخر، وأنه أصبح يحيط بتفاصيل تزيد عما لديهم، وأنه يستطيع أن يعالج المادة معالجةً أشد ذكاءً وكياسةً ونُصرةً .

ويشغل عمل بيرتون، الذى يستند إلى خبرته الشخصية، كما ذكرت من قبل، موقعاً وسطاً بين أنواع الاستشراق التى يمثلها إدوارد لين، من ناحية، ويمثلها الكتاب الفرنسيون الذين ناقشتهم من الناحية الأخرى. وقصصه الشرقية مبنية بناء رحلات الحج، وكذلك، فى حالة كتابه العودة لزيارة أرض مدين، الحج مرة ثانية إلى مواقع تتسم أحياناً بأهمية دينية، وأحياناً أخرى بأهمية سياسية واقتصادية. وهو 'حاضر' فى هذه الأعمال بصفته الشخصية الرئيسية فيها، فهو يجمع بين كونه مركزاً للمغامرات الخيالية بل والمعرفة فى شطط الخيال (مثل الكتاب الفرنسيين) وبين كونه المُلَقَّ بالثقفة وابن الغرب 'المنفصل' عما يشرحه من أحوال المجتمع الشرقى وعاداته (مثل إدوارد لين). وقد أصاب توماس أساد فى اعتباره الأول فى سلسلة من الكتاب الذين يتميزون بالفردية المتطرفة ممن قاموا فى العصر الفكتورى برحلات إلى الشرق

— الفصل الثانى —

(والآخرون في هذه السلسلة هما بَلَنْتْ وداوتي). وبينى أساد نظريته على أساس المسافة التي تفصل أعمال هؤلاء الكتاب من زاوية الثيرة والذكاء عن أعمال أخرى مثل كتاب أوستن لبارد وعنوانه *مكتشفات في أطلال نينوى وبابل* (١٨٥١)، والكتاب الشهير الذي كتبه إليوت وويريتون بعنوان *الهلل والصليب* (١٨٤٤) وكتاب روبرت كيرزون بعنوان *زيارة إلى أديار بلاد الشام* (١٨٤٩) إلى جانب (عمل لا يشير إليه) وهو الكتاب المَسْلَى إلى حد ما الذي كتبه ثاكري بعنوان *مذكرات رحلة من كورنهيلى إلى القاهرة الرائعة* (١٨٤٥)^(١٢٠). ولكن تركة بيرتون تتضمن من العناصر ما يزيد على الفردية قطعاً، والسبب على وجه الدقة هو أننا نجد في كتابته ما يمثل الصراع بين الفردية والإحساس بالتوحد القومي مع أوروبا (وخصوصاً مع إنجلترا) باعتبارها دولة ذات امبراطورية في الشرق. ويشير أساد بحساسيته إلى أن بيرتون كان إمبريالياً، على الرغم من تعاطفه وارتباطه بالعرب، ولكن الأهم من ذلك هو أن بيرتون كان يرى نفسه في صورة تجمع بين المتمرّد ضد السلطة (ومن هنا جاء تعاطفه مع الشرق إلى درجة التوحد باعتبار الشرق مكان التحرر من السلطة 'المعنوية' للعصر الفكتوري في إنجلترا) وبين كونه قادراً على تمثيل تلك السلطة في الشرق. والواقع أن أسلوب التعايش ما بين هذين الدورين المتضادين اللذين كان يرى أنه يقوم بهما هو الذى يثير اهتمامنا.

وتنحصر المشكلة آخر الأمر في مشكلة المعرفة بالشرق، وهو ما يدفعنا إلى النظر في مذهب بيرتون الاستشراقى ختاماً لحديثنا عن أبنية الاستشراق وإعادة بنائها في معظم القرن التاسع عشر. كان بيرتون الرحالة المغامر يرى أنه يشارك الناس الذين يعيش في أرضهم حياتهم، إذ نجح نجاحاً فاق نجاح ت. أ. لورنس في أن يصبح شرقياً؛ فلم يقتصر على امتلاك ناصية الحديث باللغة العربية، بل استطاع النفاذ إلى قلب الإسلام، وتمكّن بعد تنكره في ثوب هنديّ مسلم من أداء شعائر الحج في مكة. ولكن أغرب خصيصة من خصائص بيرتون، في اعتقادي، كانت إحاطته الخارقة بمدى خضوع الحياة الإنسانية في المجتمع للقواعد والأعراف. وتكشف معلوماته المستفيضة عن

الشرق، التي تتجلى في كل صفحة كتبها، عن أنه كان يعرف أن الشرق بصفة عامة، والإسلام بصفة خاصة، كانا نظامين من نظم المعلومات والسلوك والعقيدة، وأن كون الفرد شرقياً أو مسلماً معناه معرفة أشياء معينة وبأسلوب معين، وأن هذه كانت تخضع، بطبيعة الحال، للتاريخ والجغرافيا ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن رواياته عن أسفاره في الشرق تكشف لنا عن وعى يدرك هذه الأشياء ويستطيع إدارة دقة القصة من خلالها، ولم يكن يوسع رجل لا يتمتع بمستوى إحاطة ببيروت بالعربية والإسلام أن يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه فيصبح فعلاً حاجاً في مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرؤه في نثره قصةٌ وعيٌ يشق طريقته في وسط ثقافة أجنبية بفضل نجاحه في استيعاب نظم معلوماتها وسلوكها. وترجع حرية بيروت إلى أنه استطاع التحرر إلى درجة كافية من أصوله الأوروبية حتى يستطيع الحياة بصفته شرقياً. وكل مشهد في كتاب رحلة الحج يكشف لنا عن نجاحه في التغلب على العقبات التي تواجهه، وهو أجنبي في مكان غريب. وقد استطاع ذلك بسبب إلمامه بالمعرفة الكافية عن مجتمع أجنبي معين، تحقيقاً لهذا الغرض.

ونحن لا نشعر في أي كتابة كتبها كاتب عن الشرق بقدر ما نشعر به عند بيروت من أن التعميمات التي يوردها عن الشخصية الشرقية - مثل الصفحات الخاصة بفكرة 'الكيف' عند العربي، أو باستعداد العقل الشرقي للتعلم (وهي الصفحات التي قصد بها بوضوح تفنيد مزاعم ماكوللي الساذجة)^(١٢١) - ثمرة المعرفة التي اكتسبها شخص عاش في الشرق، وخبره بنفسه، وحاول صادقاً رؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر رجل استغرق فيها. ولكننا نلمح أمراً لا يتعد قط عن السطح في نثر بيروت، ألا وهو ما يشعه من التأكيد والثقة والسيادة على جميع تعقيدات الحياة الشرقية. فهو يقصد بكل حاشية من حواشي كتبه، سواء في رحلة الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (وهذا يصدق على "مقاله الختامي" لها^(١٢٢)) بأن تكون شهادة على انتصاره على نظام المعرفة الشرقية، الشائن أحياناً، وهو النظام الذي أحكم الإحاطة به

بنفسه. إذ إن بيرتون لا يقدم إلينا الشرق مباشرة حتى في نثره، بل يقدم إلينا كل شيء من خلال 'تدخلاته' التي تنم عن معرفة مستفيضة (وكثيراً ما تكون بذنية)، وهي التي تذكرنا مراراً وتكراراً بأنه قد تكفل 'بإدارة' الحياة الشرقية تحقيقاً لأغراض قصته. وهذه الحقيقة - فهي حقيقة في كتاب رحلة الحج - هي التي ترفع من وعى بيرتون إلى موقع السيادة على الشرق. وفي هذا الموقع تلتقى فرديته، بل وتمتزج حقاً، بصوت الامبراطورية التي تمثل في ذاتها نظاماً للقواعد والأعراف والعادات المعرفية العملية. وهكذا فعندما يقول لنا بيرتون في رحلة الحج إن "مصر كنز لمن يفوز به"، وإنها "أشد الجوائز التي لدى الشرق إغراءً للطموح الأوروبي، وحتى دون استثناء القرن الذهبي"، وهو الاسم الذي يطلق على شريط السفور الممتد في الجزء الأوروبي من تركيا^(١١٣)، فلا بد أن نتبين كيف كان صوت هذا الذي يحيط، بصورة بالغة الخصوصية، بالمعرفة الشرقية يَغْدُو وَيَغْدَى صوت الطموح الأوروبي لتولى الحكم في الشرق.

وهكذا فإن بيرتون له صوتان يمتزجان في صوت واحد يَنْدِرُ بعمل بعض الذين يجمعون بين الاستشراق والعمالة للإمبريالية مثل ت. أ. لورنس، وإدوارد هنري پامر، ود. ج. هوجارت، وجيرترود بل، ورونالد ستورز، وسانت جون فيليب، ووليم جيفورد بولجريف، إذا اقتصرنا على بعض الكتاب الإنجليز. وكان مقصد بيرتون في عمله ذا شقين، أي أن يجمع في الوقت نفسه بين الانتفاع بالإقامة في الشرق في تسجيل الملاحظات العلمية، وبين عدم التضحية بفرديته بسهولة تحقيقاً لهذا الغرض. والشق الثاني من مقصده يجعله يخضع حتماً للشق الأول لأنه، كما سوف يتضح باطراد، أوروبي لا يستطيع إلا أوروبي مثله أن يكتسب ما لديه من معرفة بالمجتمع الشرقي، بحيث يتمتع بما يتمتع به الأوروبي من وعى ذاتي بالمجتمع باعتباره مجموعة من القواعد والممارسات. وبعبير آخر، فلن وجود أوروبي في الشرق، ووجود أوروبي على هذا القدر من العلم، يقتضى رؤية الشرق ومعرفته باعتباره منطقة خاضعة لحكم أوروبا. وهكذا فإن الاستشراق، وهو

نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفًا للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليًا غرائب أسلوب بيرتون الشخصى نفسها.

ولقد مضى بيرتون فى محاولة عرض المعرفة الشخصية والأصيلة والمتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى مدى متاح لها فى صراعها مع أرشيف المعرفة الأوروبية الرسمية عن الشرق. كما ساهم الاستشراق بقسط وافٍ ومهم - شأنه فى ذلك شأن جميع المباحث العلمية الأخرى المستلزمة من الحركة الرومانسية - فى تاريخ المحاولات التى بذلها القرن التاسع عشر لاسترجاع وإصلاح وإعادة بناء جميع المجالات المختلفة للمعرفة والحياة، إذ لم يقتصر الاستشراق على التطور من كونه نظامًا للملاحظة المُلهمة إلى أن أصبح، بتعبير فلوير، كلية للتعليم ذات نظم محددة، بل إن الاستشراق أدى إلى 'منح' العاملين به، حتى أشد من امتازوا بتزعانهم الفردية مثل بيرتون الذى أصبح دوره يقتصر على كاتب 'ناسخ' للامبراطورية. وبعد أن كان الشرق مكانًا أصبح مجالًا للحكم 'العلمى' الفعلى والإمكان السيطرة الإمبريالية. وكان دور المستشرقين الأوائل مثل رينان وساسى ولين يتمثل فى توفير الإخراج المسرحى لعملهم وللشرق معًا، وأما المستشرقون المتأخرون، البحاثة منهم والمبدع، فقد سيطروا على المشهد سيطرة محكمة. وفى مرحلة لاحقة على ذلك، عندما بدأ المشهد يتطلب إدارة خاصة، اتضح أن المؤسسات والحكومات أقدر على ممارسة لعبة الإدارة من الأفراد : هذه هى تركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر التى ورثها القرن العشرون، ولابد لنا الآن من البحث، بأقصى حد من الدقة، فى الأسلوب الذى تمكن به الاستشراق فى القرن العشرين - وكانت فاتحته هى الإجراءات المديدة للاحتلال الغربى للشرق اعتباراً من ثمانينيات القرن التاسع عشر - من النجاح فى السيطرة على المعرفة وتقييد الحرية؛ وباختصار، الأسلوب الذى اكتمل به الشكل الرسمى للاستشراق باعتباره نسخة مصورة مكررة من ذاته .

الفصل

الثالث

3

الاستشراق

الآن

”كنت تراهم ممسكين بأصنامهم بين أذرعهم مثل أطفال كبار أصيبوا بالشلل“

جوستاف فلوبر، إغراء القديس أنطوان

إن فتوح البلدان، وهو ما يعنى غالبًا الاستيلاء على أراضى الذين تختلف وجوههم عن وجوها، أو لديهم أنوف فطساء بعض الشيء بالمقارنة بأنوفنا، ليست شيئًا جميلًا حين تُقبل النظر في الامر. إذ لا مبرر لذلك إلا فكرة وحسب. فكرة تكمن خلف هذه المسألة، ليست تظاهرًا عاطفيًا بل فكرة، وكذلك إيمان، يقوم على الإثارة، بهذه الفكرة - إنها شيء تقيمه وتركع أمامه وتقدم له القرابين . . .

جوزيف كونراد، قلب الظلام.

أولاً:

الاستشراق الكامن والاستشراق السافر

حاولت في الفصل الأول أن أبين النطاق الفكرى والعملى للكلمة "الاستشراق" مستعيناً بالخبرتين البريطانية والفرنسية بالشرق الأدنى، وبالإسلام والعرب معه، باعتبار هاتين الخبرتين نمطين يتمتعان بمزايا خاصة، وأثبت ما وجدته فيهما من علاقة ثرية ووثيقة بين الغرب والشرق، بل ربما كانت أشد العلاقات اتصافاً بطابعها الوثيق. وكانت هاتان الخبرتان تشكلان جانباً من العلاقة الأوروبية أو الغربية بالشرق، وأما أشد العوامل تأثيراً في الاستشراق، فيما يبدو، فقد كان الشعور المستمر إلى حد بعيد بالمواجهة، وهو الذى كان يخامر الغربيين الذين يتعاملون مع الشرق. وانظر إلى فكرة الحدود الموضوعة للشرق وللغرب، وإلى الدرجات المتفاوتة لما هو مُتَخَيَّلٌ من الضعف والقوة، وإلى نطاق العمل الذى أُخِز، وضروب الملامح المميّزة المنسوبة إلى الشرق، تجد أنها تشهد جميعاً على تقسيم خيالى وجغرافى بين

— الفصل الثالث —

الشرق والغرب أملمته الإرادة وكتب له أن يُعَاشِ قرونًا كثيرة. ولقد كنت مهتمًا بأولى مراحل ما أسميته الاستشراق الحديث، وهي المرحلة التي بدأت خلال الجزء الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين، لكنني لما كنت لا أعتزم أن تصبح دراستي سردًا تاريخيًا لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث، فقد طرحت بدلًا من هذا تناولًا لنشأة وتطور الاستشراق ومؤسساته، على النحو الذي تشكلت به في إطار التاريخ الفكري والثقافي والسياسي حتى عام ١٨٧٠ أو ١٨٨٠. وعلى الرغم من أن اهتمامي بالاستشراق في هذه المرحلة كان يتضمن معالجة نماذج متنوعة إلى حد كبير نسبيًا من الباحثين والمبدعين، فلا أستطيع أن أزعم على الإطلاق أنني قدمت ما يزيد على صورة للأبنية التي اختص بها الاستشراق آنذاك (واتجاهاته الأيديولوجية) وهي التي تشكل هذا المجال، وما يرتبط به من المجالات الأخرى، والعمل الذي قام به عدد من أشد باحثي نفوذًا. ولقد كانت - ولا تزال - الافتراضات الرئيسية التي انطلقت منها تقول إن مجالات البحث العلمي، شأنها في ذلك شأن الأعمال الفنية، حتى أشدها غرابة، تخضع

■ الاستشراق الآن ■

لقنود ومؤثرات يفرضها المجتمع، وتفرضها التقاليد الثقافية، وظروف الحياة، كما تخضع لتأثير العوامل التي تهيئ لها الاستقرار مثل المدارس والمكتبات والحكومات. وتقول هذه الافتراضات أيضاً إن الكتابة العلمية والإبداعية لا تتمتع قط بالحرية، بل هي محدودة في صورها وافتراضاتها ومقاصدها، كما تقول أخيراً إن مظاهر التقدم التي يحرزها "علم" مثل الاستشراق في صورته الأكاديمية يقل صدقه الموضوعي عن الدرجة التي كثيراً ما تنصور أنه حققها. وأقول بعبارة موجزة إن دراستي قد حاولت حتى الآن أن تصف الاقتصاد الذي يتيح للاستشراق أن يصبح مادة موضوع متماسكة المعنى، حتى مع التسليم بأن كلمة الشرق، باعتبارها فكرة أو مفهوماً أو صورة، ذاتُ اصداء ثقافية كبيرة ومهمّة في الغرب.

وأنا أدرك أن أمثال هذه الافتراضات لها جانبها الخلفي، فمعظمنا يفترض بصورة عامة أن العلم والبحث العلمي يتقدمان، ونشعر أنهمما يتحسنان على مر الأيام بتراكم المزيد من المعلومات وتشذيب المناهج المطبقة، وأن أجيال الباحثين اللاحقة تقوم بتحسين ما جاءت به الأجيال السابقة. ونؤمن بالإضافة إلى ذلك بأسطورة الخلق أو الابتداع بمعنى أنه في مقدور عبقرية فنية، أو موهبة أصيلة، أو ذهن جبار أن يشب فيتجاوز أسوار زمانه ومكانه فيقدم إلى العالم عملاً جديداً. ومن العبث إنكار أن أمثال هذه الأفكار تتضمن قدراً من الحقيقة. ومع ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في كنف ثقافة ما للذهن عظيم وأصيل من المحال أن تكون غير محدودة، كما يصح قولنا إن الموهبة العظيمة تُكن احتراماً رشيداً لما أنجزته المواهب التي سبقتها ولما تراه قائماً في المجال الذي تعمل فيه، فالواقع هو أن عمل الأسلاف، والحياة المؤسسية لمجال من مجالات البحث العلمي، والطابع الجماعي لأي إنجاز علمي - ناهيك بالظروف الاقتصادية والاجتماعية - من شأنها تقليل الآثار الناجمة عن إنتاج باحث علمي فرد. وإذا نظرنا إلى مجال الاستشراق وجدنا أن له هوية تراكمية وجماعية، وهي تتسم بقوة جبارة بسبب ارتباطها بالعلوم التقليدية (كالدراسات اليونانية واللاتينية، والكتاب

المقدس، وفقه اللغة) وبالمؤسسات (كالحكومات، والشركات التجارية، والجمعيات الجغرافية، والجامعات) وألوان الكتابة التي يتميز كل منها بطابع خاص (كأدب الرحلات، وكتب المكتشفات، وروايات الخرافة، ووصف الغرائب). وكانت النتيجة في حالة الاستشراق ضرباً من اتفاق الآراء، إذ أصبح المستشرق يحكم بالصحة على أشياء معينة، وأنماط معينة من الأقوال، وأنماط معينة من الأفعال. وهكذا فهو يبني عمله وبحوثه عليها، كما إنها بدورها تقوم بالضغط الشديد على كل من يلتحق بصنف الكُتّاب والباحثين. وهكذا فيمكن اعتبار الاستشراق منهجاً من المناهج الملزمة بنظام معين (أو بصورة خاصة للشرق) في الكتابة والرؤية والدراسة، تسوده قواعد ملزمة، ومنظورات خاصة، وانحيازات أيديولوجية ملائمة في الظاهر للشرق. وهكذا أيضاً نرى طرائق منفصلة لتدريس الشرق، ولإجراء البحوث فيه، وإدارته، وإصدار الأحكام عليه.

وإذن فإن الشرق الذي يظهر في الاستشراق نظام من الصور التي تمثلها، والتي صاغتها مجموعة كبيرة من القوى التي أدخلت الشرق في مجال العلوم الغربية، والوعي الغربي، وبعد ذلك بفترة في إطار الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التعريف للاستشراق يتسم بملامح سياسية، فالسبب هو أنني أعتقد أن الاستشراق نفسه كان من ثمار بعض القوى والأنشطة السياسية. فالاستشراق مدرسة من مدارس التفسير، تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق وحضاراته وشعوبه ومناطقه. وأما مكتشفاته الموضوعية - التي قام بها عدد لا يحصى من الباحثين الذين وقفوا بحياتهم على البحث فحسروا النصوص وترجموها، ووضعوا كتب النحو، وألفوا المعاجم، وأعادوا رسم صور الحقب الميسته، وتوصلوا إلى نتائج علمية يمكن إثبات صحتها بطرائق "وضعية" - فقد تشكلت وكانت دائماً تخضع لحقائق مجسدة في اللغة، مثل جميع الحقائق التي تأتينا اللغة بها، وما حقيقة اللغة، على نحو ما قال نيتشه يوماً ما، إلّا

جيش متحرك من الاستعارات والكتابات والتشبيهات بالإنسان - وباختصار مُجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها، وتجميلها، فأصبحت تبدو بعد طول استعمالها 'حقائق' صلبة وقصية وملزمة لشعب من الشعوب: ما الحقائق إلا أوهام نسى المرء أنها كذلك في الواقع⁽¹⁾.

وربما رأينا في أمثال هذا الرأي الذى يعبر عنه نيتشه قدراً أكبر مما ينبغى من العدمية، لكنه مفيد، على الأقل، فى لفت نظرنا إلى أن كلمة الشرق، حيشماً وجدت فى الوعى الغربى، انتهى بها الأمر إلى اكتساب مجال واسع من المعانى، والتداعيات، وظلال المعانى، وأن هذه لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقى بل إلى المجال الذى يحيط بالكلمة.

وهكذا فليس الاستشراق وحسب مذهباً إيجابياً بشأن الشرق يمكننا رصد وجوده فى الغرب فى وقت محدد دون غيره، ولكنه كذلك تقاليد أكاديمية ذات نفوذ (حين يشير المرء إلى المتخصص الأكاديمى الذى ندعوه بالمستشرق) وهو أيضاً مجال اهتمام يحدده الرحالة، والشركات التجارية، والحكومات، والحملات العسكرية، وقراء الروايات وحكايات المغامرات الغربية، ورجال التاريخ الطبيعى، والحُجَّاج الذين يعتبرون الشرق نوعاً محدداً من المعرفة بألوان محددة من الأماكن والشعوب والحضارات. كما ازداد عدد المصطلحات الخاصة بالشرق وازداد تواترها فتوطد مكانها فى 'الخطاب' الأوروبى. وكانت تمتد تحت هذه المصطلحات طبقة تمثل مذهباً محدداً بشأن الشرق، وهو المذهب الذى تشكل من خيرات الكثير من الأوروبيين الذين تلاقى آراؤهم جميعاً حول بعض الجوانب الجوهرية للشرق، مثل الشخصية الشرقية، والاستبداد الشرقى، والنزعة الحسية الشرقية، وما لف لفها. كان الاستشراق يمثل لآى أوروبى فى القرن التاسع عشر -- واعتقد أننا نستطيع أن نقول هذا بصورة شبه قاطعة -- منظومة من الحقائق بالمعنى الذى حدده نيتشه للحقائق. وهكذا فمن الصحيح إذن أن كل أوروبى كان، فيما يستطيع أن يقوله عن

الشرق، عنصرياً، وإمبريالياً، ومعتقاً للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة. وسوف تخفف حدة "اللدغ" المباشر لهذه الأوصاف بعض الشيء إذا ذكرنا أيضاً أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل تلك التي حققت تقدماً أكبر من سواها، كانت نادراً ما تقدم للفرد شيئاً غير الإمبريالية والعنصرية والمركزية العرقية عند التعامل مع الثقافات "الأخرى". وهكذا فلقد ساعد الاستشراق، وتلقى العون من الضغوط الثقافية العامة التي كان من شأنها إضفاء المزيد من الجمود على الشعور بالاختلاف بين مناطق العالم الأوروبية والآسيوية. وحجتي تقول إن الاستشراق في جوهره مذهب سياسى فُرض قُرضاً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، وإنه تجاهل اختلاف الشرق الراجع إلى ضعفه.

ولقد عرضت قضيتى هذه في مطلع الفصل الأول وكان القصد من كل ما جاء فى الصفحات التالية له أن يؤكد صحتها إلى حد ما. إذ إن مجرد وجود "مجال" مثل الاستشراق دون أن يقابله شيء فى الشرق الحقيقى، يدل على القوة النسبية للشرق والغرب. فبين أيدينا أعداد هائلة من الصفحات التى تتناول الشرق، وهى تدل بطبيعة الحال على درجة وكمية التفاعل مع الشرق، وهى درجة بالغة، وكمية ضخمة، ولكن المؤشر الأساسى للقوة الغربية هو انعدام إمكانية مقارنة تحرك الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) بتحرك الشرقيين غرباً. فإذا نَحَيْتَ جانباً ما نعرفه من أن الجيوش الغربية، وما كان الغرب يرسله من هيئات قنصلية، وتجار، ورحلات علمية، وبعثات أثرية، إلى الشرق دائماً، وجدنا أن عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامى إلى أوروبا ما بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ عدد بالغ الضآلة، بالمقارنة بالعدد الذى كان يسافر فى الاتجاه المضاد^(١). زد على ذلك أن المسافرين الشرقيين إلى الغرب كانوا يقصدون التعلم من ثقافة متقدمة والتطلع فى دهشة إليها، وأما أغراض المسافرين الغربيين إلى الشرق فكانت، كما رأينا، من نوع بالغ الاختلاف. وبالإضافة إلى ذلك تشير التقديرات إلى أن عدد الكتب التى كتبت عن الشرق الأدنى كان يبلغ نحو ٦٠٠٠ كتاب ما

بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٥٠، وعدد الكتب التى كتبها الشرقيون عن الغرب لا يقارن على الإطلاق بهذا الرقم. والاستشراق باعتباره جهازاً ثقافياً ينحصر فى العدوان والنشاط وإصدار الأحكام، وفرض "الحقائق"، والمعرفة. كان الشرق قد وُجِدَ من أجل الغرب، أو قل هذا ما بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كان موقفهم إزاء المادة التى يتناولونها إما موقفاً "أبويًا" أو موقفاً ينم عن استعلاء و"تفضل" صريح، اللهم إلا إذا كانوا، بطبيعة الحال، مولعين بدراسة الآثار القديمة، وفى هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكى" أو القديم يعلى من شأنهم هم لا من شأن الشرق الحديث الذى يرمى له. وإلى جانب ذلك كان عمل الباحثين الغربيين يتلقى دعماً وقوة من عدد كبير من الهيئات والمؤسسات التى لا نظير لها فى المجتمع الشرقى.

ولا شك أن مثل هذا الخلط فى الميزان ما بين الشرق والغرب من دوالٍ التغيير فى الأنساق التاريخية، إذ كان الإسلام يسيطر يوماً ما على الشرق والغرب جميعاً فى أوج أمجاده السياسية والعسكرية من القرن الثامن حتى القرن السادس عشر، ثم انتقل مركز القوة إلى الغرب، ويبدو الآن، ونحن فى أواخر القرن العشرين، أنه غداً يتجه من جديد نحو الشرق. ولقد توقفت فى حديثى عن الاستشراق فى القرن التاسع عشر فى الفصل الثانى عند فترة 'مشحونة' بصفة خاصة فى النصف الأخير من ذلك القرن، وهى الفترة التى كانت جوانب الاستشراق التى كثيراً ما اتسمت بالتوسع والتجريد والتطلع إلى المستقبل قد بدأت تكتسب إدراكاً جديداً بأنها مكلفة بمهمة 'دنيوية' فى خدمة الاستعمار 'الرسمى'. وهذا المشروع وهذه اللحظة هما ما أود أن أعرض الآن له، لأنه سوف يقدم لنا جانباً من الخلفية المهمة لازمات الاستشراق فى القرن العشرين والنهضة الجديدة للقوة السياسية والثقافية فى الشرق.

سبق أن أشرت فى عدة مناسبات إلى الصلات التى تربط الاستشراق باعتباره مجموعة من الأفكار أو المعتقدات أو القوالب اللفظية أو المعارف الخاصة بالشرق وبين المدارس الفكرية الأخرى القائمة بصفة عامة فى الثقافة. ولقد كان من بين التطورات المهمة فى الاستشراق فى القرن التاسع عشر ما

يشبه 'نقطير' الأفكار الأساسية عن الشرق وصيها في قالب منفصل له دلالة وجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية، والاستبداد، و'عقليته' المنحرفة، وما اعتاده من 'عدم الدقة'، وتخلفه، وهكذا، كان استعمال الكاتب لكلمة 'شرقي' يكفى لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وصحيحة موضوعياً، وكان يبدو أنها تتمتع بمكانة معرفية معادلة للتسلسل الزمني التاريخي أو تحديد المواقع الجغرافية. وهكذا كانت المادة الشرقية، في أولى صورها الأساسية، غير قابلة للظن فيها استناداً إلى ما قد يكتشفه أى باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من الممكن إجراء إعادة تقييم كامل لها. وعلى العكس من ذلك، كان عمل شتى الباحثين والمبدعين في القرن التاسع عشر يزيد من وضوح هذا الكيان المعرفي الأساسى، ويزيده تفصيلاً ومادة، ويزيد التمييز بينه وبين "الاستغراب" أى دراسة الغرب، محاكاةً لاشتقاق "الاستشراق". ومع ذلك فإن الأفكار الاستشراقية، استطاعت التحالف مع بعض النظريات الفلسفية العامة (مثل النظريات الخاصة بتاريخ البشرية والحضارة) وبعض الافتراضات الفسفاضة عن العالم، على نحو ما يسميها بعض الفلاسفة أحياناً، كما إن الذين أسهموا من المحترفين في المعرفة الشرقية كانوا يحرصون، بشئى الطرق، على صياغة أفكارهم وآرائهم، وبحوثهم، وملاحظاتهم المعاصرة المتأنية، بلغة ومصطلحات تستمد صحتها الثقافية من غيرها من العلوم والمذاهب الفكرية.

إن التمييز الذى أقيمه حقاً تمييزٌ بين مذهب وضعى إيجابى يكاد يُمارس دون وعى (وإن كان قطعاً لا يقبل المساس به) وهو الذى أطلق عليه هنا تعبير الاستشراق الكامن، وبين شئى الآراء التى عبر من عبر عنها عن المجتمع الشرقى بلغاته وآدابه وتاريخه ودراساته الاجتماعية وهلم جراً، وهو ما سوف أسميه الاستشراق السافر. ونحن نجد أن أى تغيير يحدث في المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الاستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار في الاستشراق الكامن فهى خصائص ثابتة تقريباً. فالفوارق بين الأفكار الخاصة

بالشرق عند كُتَاب القرن التاسع عشر الذين تناولتهم بالتحليل في الفصل الثانى تقتصر على الفوارق المسافرة، فهى فوارق فى الشكل وفى الأسلوب الشخصى، ونادراً ما تمس المضمون الأساسى. فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته وتَحَلُّفه و'لامبالاته' الصامتة، وإمكانية اختراقه الأنشوية، وإمكان 'تطويعه' الذى ينم عن بلادة الحس. وهذا هو السبب الذى جعل كل من كتب عن الشرق، من ريتان إلى ماركس (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل إدوارد لين وساسى) إلى أقوى المبدعين مخيلةً (مثل فلوير ونيرفال) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يولييه اهتمامه، ويقوم بإعادة بنائه أو حتى 'تخليصه'. كان الشرق موجوداً فى صورة مكان معزول عن التيار الرئيسى للتقدم الأوروبى فى العلوم والفنون والتجارة. وهكذا فإنه مهما تكن القيم المنسوبة إلى الشرق حسنة أو سيئة، فقد كانت فيما يبدو من الدوال على اهتمام غريب بالغ التخصص بالشرق، وظل هذا الموقف سائداً من سبعينيات القرن التاسع عشر تقريباً حتى القسم الأول من القرن العشرين - ولكن فلاضرب أولاً بعض الأمثلة اللازمة لإيضاح ما أعنيه.

كانت الأطروحات الخاصة بتخلف الشرق وانحطاطه وعدم مساوئته بالغرب ترتبط ببسر بالغ فى أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار الخاصة بالأسس البيولوجية للتفاوت العنصرى. وهكذا فإن التصنيفات العنصرية التى نجدها فى الكتاب الذى وضعه كوفيه بعنوان المملكة الحيوانية، وكتاب جوينو مقال عن تفاوت الأجناس البشرية، وكتاب روبرت نوكنس بعنوان أجناس البشر السمراء، وَجَدَتْ فى الاستشراق الكامن شريكاً يرغب فى العمل معها. ثم أضيف إلى هذه الأفكار مذهب داروينى من الدرجة الثانية، وكان فيما يبدو يؤكد ويبرز الصحة "العلمية" لتقسيم الأجناس البشرية إلى أجناس متقدمة وأجناس متخلفة، أو إلى أجناس أوروبية آرية، وأجناس شرقية إفريقية. وهكذا كانت مسألة الإمبريالية برمتها، فى الإطار الذى ناقشها فيه مؤيدو الإمبريالية ومعارضوها، فى أواخر القرن التاسع عشر، تزيد

من دعم التقسيم إلى ثملين منفصلين: ما هو متقدم وما هو متخلف (أو محكوم) من الأجناس والثقافات والمجتمعات. إذ نرى جون وستليك يقول فى كتابه فصول فى مبادئ القانون الدولى (١٨٩٤)، على سبيل المثال، إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل 'مناطق الأرض' التى توصف بأنها "غير متحضرة" (وهو تعبير يحمل فى ما يحمله ثقل الافتراضات الاستشراقية). وعلى غرار ذلك نجد أن أفكار بعض الكتاب مثل كارل بريتز، وليوبولد دى سوسير، وتشارلز تومبل تستند إلى التقسيم الثنائى بين المتقدم والمتخلف^(٣) وهو التقسيم الذى يقع فى قلب الدعوة الاستشراقية فى أواخر القرن التاسع عشر.

كانت النظرة إلى الشرقيين - التى تجمع بينهم وبين سائر الشعوب التى كانت توصف إما بالتخلف أو بالانحطاط أو بعدم الحضرة أو بالتأخر - تُقدّم فى إطار يجمع بين الحتمية البيولوجية و'التوبيخ' الأخلاقى والسياسى معاً. وهكذا كانت الأذهان تربط ما بين الشرقي وبين عناصر معينة فى المجتمع الغربى (كالنحرفين، والمجانين، والنساء، والفقراء) باعتبار أنها تشترك فى هوية أفضل ما توصف به أنها أجنبية أو غريبة إلى حد جدير بالراء. ونادراً ما كان أحد يرى الشرقيين أو ينظر إليهم، ولكن المفكرين كانوا يبحثون أمرهم ويحللون أحوالهم لا باعتبارهم مواطنين، أو حتى باعتبارهم بشراً، بل باعتبارهم مشكلات تتطلب الحل، أو فرض القيود، أو - بسبب طمع الدول الاستعمارية السافر فى أراضيهم - تولى أمرهم. والمسألة هى أن مجرد وصف شىء ما بأنه شرقى كان يتضمن حكماً سبق النطق به على قيمته، وأما فيما يتعلق بالشعوب التى تسكن ولايات الدولة العثمانية التى تدهورت، فقد كان الوصف يتضمن برنامج عمل مضمر. ولما كان الشرقى ينتمى إلى 'جنس محكوم' كان لابد من إخضاعه وحكمه: كانت المسألة بهذه البساطة. وأما المثال المأثور الذى يوضح مثل ذلك الحكم وطبيعة العمل المبني عليه فموجود فى الكتاب الذى كتبه جوستاف لوبون الفرنسى بعنوان القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب (١٨٩٤).

ولكن الاستشراق الكامن كانت له فوائد أخرى. فإذا كانت تلك المجموعة من الأفكار قد سمحت للمرء بأن يفصل الشرقيين عن الدول المتقدمة ذات المهمة الحضارية، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" القديم يبرر عمل المستشرق ويبرر تجاهله للشرقيين المحدثين، فإن الاستشراق الكامن كان يشجع أيضاً تصوراً ذكورياً خاصاً (إن لم نقل مثيراً للضعف) للعالم. ولقد سبق لى أن أشرت إشارة عابرة إلى ذلك فى أثناء مناقشتى لريتان، فكان الكتاب يحشون أمر الرجل الشرقى بعد عزله عن المجتمع 'الكلى' الذى يعيش فيه، وهو المجتمع الذى كان الكثير من المستشرقين يقتفون خطى إدوارد لين فى النظر إليه نظرة تشبه نظرة الاحتقار والخوف. وكان الاستشراق نفسه، إلى جانب ذلك، مجالاً مقصوداً على الذكور، وكان يشترك مع كثير من الطوائف المهنية فى العصر الحديث فى النظر إلى مادة موضوعه بنمات التحيز للرجل. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى كتابات الرحالة والروائيين حيث نجد أن المرأة عادة ما تكون كائنات خلقت أوهام السلطة وخيالاتها عند الرجل، إذ تُعبّر المرأة عن نزوع غير محدود للملاذ الحسية، وهى تتسم بالغباء على نحو ما، وهى قبل كل شئ 'على استعداد'. والنموذج الأولى لهذه الصور الكاريكاتورية تمثله كسك هانم عند فلوبير، وهى الصور الشائعة إلى حد بعيد فى روايات الأدب المكشوف أو الإباحى (مثل رواية أفروديت التى كتبها الفرنسى بيير لواس) التى كانت جذّتها ترجع إلى استثمارها الاهتمام بالشرق. زد على ذلك أن الصور الذكورية للعالم كان - فى ما يتعلق بتأثيره فى عمل المستشرق - تصوراً يميل إلى الثبات والتجمد والتصلب. إذ كان ينكر على الشرق وعلى الشرقى مجرد إمكان التطور والتحول والحركة الإنسانية، بأعمق معنى من معانى هذه الكلمة. فلقد كان الشرقى والشرق يعتبران 'صفة' معروفة وتتم آخر الأمر بتجربتها من القدرة على الحركة أو الإنتاج، ومن ثم أصبحا يتسمان بخصيصة تمثل لونا سيّئاً من الخلود، ومن ثم أصبحنا نسمع بعض العبارات، فى حالة الرضى عن الشرق، مثل "حكمة الشرق".

وقد انتقل هذا الاستشراق 'الذكورى' الثابت من كونه تقييماً اجتماعياً

مضمراً أو ضمناً إلى التقييم الثقافي العام، وأصبحت له صور متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر، خصوصاً عند مناقشة الإسلام. قُشِنَ بعض مؤرخي الثقافة العامة، ومنهم من يتمتع بالاحترام مثل ليوبولد فون رانكه، وياكوب بوركهارت، هجوماً على الإسلام، فكانما لم يكونوا يتعاملون مع أحد المجردات التي أكسبها صورة الإنسان بل مع ثقافة سياسية دينية يمكنهم - بل ومن حقهم - إصدار تعميمات عميقة بشأنها، فتحدث رانكه عن الإسلام في كتابه تاريخ العالم (١٨٨١ - ١٨٨٨) قائلاً إن الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمت، وتحدث بوركهارت في الشذرات التاريخية (مذكرات لم تنشر، ١٨٩٣) عن الإسلام قائلاً إنه ردئ وخاو وتافه^(١). وقد قام أوزتالد شبنجلر بأمثال هذه 'العمليات الذهنية' ببراعة وحساس أكبر بكثير، وكان كتابه تدهور الغرب (١٩١٨-١٩٢٢) يزخر بالحديث عن الشخصية المجوسية (التي يمثلها الشرقي المسلم) ويدعو إلى ما كان يسميه "مورفولوجيا" الثقافات أي تشكّلها وتغير أشكالها.

وأما ما كانت هذه الأفكار الخاصة بالشرق، والتي انتشرت على نطاق واسع، تعتمد عليه فكان الانعدام شبه الكامل للتقاليد الثقافية الغربية المعاصرة الخاصة بالشرق باعتباره قوة يحس بها الناس إحساساً أصيلاً ويعرفونها خير المعرفة، فلقد كان الشرق، لأسباب عديدة واضحة، دائماً ما يشغل مكان الكيان الأجنبي والشريك الضعيف الذي ألحق بمعية الغرب إلحاقاً. وأما وعى الباحثين الغربيين بالشرقين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية، فكان مقصوراً على اعتبارهم واعتبارها إما ظلالاً صامتة، وعلى المستشرق أن يبت فيها الروح ويدخلها عالم الواقع، وإما ضرباً من الطبقة العاملة ثقافياً وفكرياً، التي تعود بالنفع على النشاط التفسيري الأعظم الذي يقوم به المستشرق، واللازمة له في عمله باعتباره قاضياً أرفع مكاناً، وعَلامَةً، وإرادة ثقافية جبارة. وأنا أقصد أن أقول إن مناقشات الشرق كانت تنسم بالغياب الكامل للشرق، لكن المرء يحس بأن المستشرق وما يقوله حاضراً، ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن الذي يَمَكِّنُ المستشرق من الحضور هو الغياب الفعلي للشرق. وهذه الحقيقة - حقيقة الإبدال والإزاحة، ولا بد أن ندعوها كذلك -

تمارس ضغطاً معيناً على المستشرق نفسه، بوضوح، وتضطره إلى اختزال الشرق في عمله، حتى بعد أن خصص وقتاً طويلاً لشرحه وعرضه. هذا وإلاّ فكيف نفسّر أنماط الأعمال العلمية الكبرى التي ننسبها إلى يوليوس فيلهارون، وإلى ثيودور نولدكه، وتلك الأقوال التي يسودها التعميم والسطحية وتحقّر احتقاراً شبه كامل مادة الموضوع الذي اختارته؟ وهكذا فإن نولدكه يعلن في عام ١٨٨٧ أن حاصل مجموع عمله كمستشرق كان تأكيد "نظريته التي لا تُعلّى من شأن" الشعوب الشرقية^(٥). وكان نولدكه، مثل كارل بيكر، مولعاً بالتراث اليوناني، وكان السبيل الغربي لإظهار حبه لليونان يتمثل في إظهار نفوره الفعلي من الشرق، وإن كان الشرق في الواقع موضوع دراسته العلمية.

ولدينا دراسة للاستشراق تتميز بقيمتها البالغة وذكائها الخارق، وهي الدراسة التي أعدها جاك فاردنبرج بعنوان الإسلام في مرآة الغرب، والتي يفحص فيها عمل خمسة من الخبراء المهيمنين باعتبار أنهم الذين صنعوا صورة معينة للإسلام. وصورة المرأة الاستعمارية التي يستخدّمها فاردنبرج في وصف الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين صورة موفقة. فهو يقول إنه وجد في عمل كل من المستشرقين البارزين الذين درسهم رؤية مغرضة إلى حد كبير، بل وعدائية للإسلام في أربع حالات من خمس، فكأنما كان كل منهم يرى في الإسلام صورة منعكسة لضعفه الخاص المختار. وهو يقول إن كل باحث منهم يتميز بعلمه الغزير، وإن أسلوب مساهمته كان فريداً، وإن المستشرقين الخمسة يمثلون فيما بينهم أقوى وأفضل جوانب تقاليد الاستشراق بصفة عامة في الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر حتى فترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذلك فإن التقدير الذي يبديه إجنار جولدنتسهار للتسامح الإسلامي إزاء الأديان الأخرى يطلّعه - في رأي فاردنبرج - نفوره مما يسميه نزعة التشبيه بالإنسان عند محمد ﷺ، والطابع 'الخارجي' الزائد عن الحد لعلم التوحيد والفقه الإسلامي، ويقول إن اهتمامه بذكر بلاك ماكدونالد بالورع والصحة المذهبية في الإسلام يفسده ما كان يتصوره من اعتبار الإسلام بدعة مسيحية مارقة؛ ويقول إن فهم كارل بيكر للحضارة

الإسلامية جعله يرى أنها للأسف حضارة لم تتطور، وإن الدراسات البالغة الدقة التي أجراها س. سنوك هرجروني للتصوف الإسلامي (والذي كان يعتبره جوهر الإسلام) أدى به إلى إصدار حكم بالغ القسوة على مناحى قصوره المعوقّة، وإن الاعتناق الفذ لعلم التوحيد، والعاطفة الصوفية، وفن الشعر الإسلامي عند لويس ماسينيون جعله لا يفتقر للإسلام ما يرى فيه عداءً متأسلاً لفكرة التمسّد الإلهي. ويتّهى فاردنبرج إلى القول بأن الاختلافات الظاهرة في مناهج هؤلاء الخمسة أقل أهمية من اتفاق آرائهم الاستشرافية بشأن الإسلام ألا وهو الإحياء المضمّر بدونيته^(١).

وتتميز دراسة فاردنبرج بميزة إضافية وهي أنها تبين كيف كان هؤلاء الباحثون الخمسة يتبعون تقاليد فكرية ومنهجية مشتركة تتمتع بوحدة ذات طابع دولي حقيقى. فلقد تمكن الباحثون في هذا المجال منذ اعتقاد المؤتمر الاستشرافي الأول في عام ١٨٧٣ من معرفة بعضهم البعض والإحساس المباشر إلى حد بعيد بوجود بعضهم البعض. وأما الذى لا يؤكده فاردنبرج تأكيداً كافياً فهو أن معظم المستشرقين في أواخر القرن التاسع عشر كانوا مرتبطين فيما بينهم كذلك بروابط سياسية. فلقد تحول سنوك هرجروني من دراساته في الإسلام إلى العمل مستشاراً للحكومة الهولندية لمساعدتها في التعامل مع مستعمراتها الإندونيسية المسلمة، وكان الطلب كبيراً وواسع النطاق على ماكدونالد وماسينيون، باعتبارهما خبراء في الشؤون الإسلامية، من جانب رجال الإدارة الاستعمارية، من شمال إفريقيا إلى باكستان؛ وكما يقول فاردنبرج (ولو بإيجاز أشد مما ينبغى) فقد اشترك الباحثون الخمسة يوماً ما في وضع رؤية محددة واضحة للإسلام كان لها تأثيرها الكبير في الدوائر الحكومية في شتى أرجاء العالم الغربى^(٢). وأما ما ينبغى أن نضيفه إلى ملاحظة فاردنبرج فهو أن هؤلاء الباحثين كانوا يستكملون، أو يحاولون الوصول إلى الصيغة النهائية الدقيقة للتأجاء إلى معالجة الشرق، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، لا باعتباره مشكلة أدبية فحسب، بل -- كما يقول ماسون-أورسيل -- "غاية مؤكدة للاستيعاب الكافى لقيمة اللغات وقدرتها على النفاذ إلى الأخلاق والأفكار، استخلاصاً لأسرار التاريخ"^(٣).

سبق لى أن تحدثت عن اعتبار الشرق وحدة متجانسة واستيعاب هذه الصورة عند كتاب يتسمون باختلافات بالغة عن بعضهم البعض، مثل دانتى وديريبلو. والواضح أن هذه الجهود تختلف عما أصبح - بنهاية القرن التاسع عشر - مشروعاً أوروبياً جباراً حقاً، وله جوانبه الثقافية والسياسية والمادية. ولم يكن المشروع الاستعماري في القرن التاسع عشر الذي يشار إليه بتعبير "التزاحم على إفريقيا"، بمعنى السابق للظفر بها، مقصوداً على إفريقيا وحدها، بطبيعة الحال، بل ولم يكن اختراق الشرق مجرد فكرة طارئة مفاجئة مثيرة خطرت للغرب بعد سنوات من الدراسة العلمية لآسيا، فالواقع أنه لا بد من التسليم بوجود خطوات كثيرة تتسم بطول المدى وببطء الحركة أدت إلى امتلاك الشرق، أى مكنت أوروبا، أو مكنت الوعي الأوروبى بالشرق من التحول من وعى يقوم على النصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وخبرية. وكان التغيير الجوهري تغيراً مكانياً وجغرافياً، أو قل إنه كان تغيراً فى نوع الإدراك الجغرافى والمكانى فيما يتعلق بالشرق. فلقد كان التعريف القديم والذي ظل قائماً قروناً "للشرق" بأنه المكان الجغرافى الذى يقع شرقي أوروبا تعريفاً له جانب سياسى، وجانب مذهبى وجانب خيالى، ولم يكن يشى بوجود أى رابطة ضرورية بين الخبرة الفعلية بالشرق وبين معرفة ما هو شرقى، ولم يكن دانتى ولا ديريبلو يزعمان أى شىء بخصوص أفكارهما الشرقية عدا أنها تؤكد تقاليد علمية طويلة (لا تقاليد 'وجودية' - أى قائمة على 'الوجود' فى الشرق). ولكنه عندما يناقش لين ورينان وبيرتون، والمئات الكثيرة من الرحالة والباحثين الأوروبيين فى القرن التاسع عشر، أحوال الشرق فلننا ندرك فوراً موقفاً أقرب للمعرفة الوثيقة، بل وأقرب لامتلاك الشرق وكل ما هو شرقى من مواقف هؤلاء. إذ كان المستشرقون 'يخترقون' المكان الجغرافى للشرق ويعدّلونه ويمثلونه، سواء فى الصورة الكلاسيكية التى كانت كثيراً ما تتسم بالبعد الزمنى عندما يعيد المستشرق بناءها، أو فى الصورة الفعلية الدقيقة للشرق الحديث الذى عاش فيه المستشرق أو درسه أو تخيله. وأدى الأثر التراكمى لعقود من هذه السيادة الغربية الكاملة فى تناول

الشرق إلى تحويل الشرق من مكان أجنبي إلى مكان استعماري. أما إذا كان الغرب قد نجح حقاً في اختراق الشرق وامتلاكه فلم يكن بالأمر المهم في أواخر القرن التاسع عشر، بل كان الأمر المهم هو كيف كان البريطانيون والفرنسيون يشعرون أنهم نجحوا في ذلك.

كان البريطاني الذي يكتب عن الشرق يتناول منطقة لا شك في صعود نجم السلطة الإنجليزية وسطوعه الحقيقي فيها، حتى ولو كان الأهالي يبدون انجذاباً سطحيّاً لفرنسا ولطرائق التفكير الفرنسية، وكان ذلك ينطبق انطباقاً أكبر على الإداري الاستعماري البريطاني آنذاك، ولكن إنجلترا كان لها وجود حقيقي على أية حال في الشرق بصفته مكاناً فعلياً، ولم يكن لفرنسا وجود إلا باعتبارها مصدر إغراء أهوج للشرقيين السذج. ولن نجد دليلاً على هذا الاختلاف النوعي في الموقف إزاء المكان خيراً مما يقوله اللورد كرومر في هذا الموضوع، وهو من الموضوعات الأثيرة لديه:

إن أسباب تمتع الحضارة الفرنسية بدرجة خاصة من الجاذبية لأبناء آسيا وبلاد الشام واضحة جلية. والواقع أنها أشد جاذبية من حضارتى إنجلترا وألمانيا، وهي كذلك أيسر محاكاة منهما. ولتقارن الإنجليزي الخجول المتحفظ، باقتصره على صحة اجتماعية محدودة، وميله إلى العزلة، بالفرنسي الفياض بالحوية والميال إلى الاختلاط بأبناء الأمم الأخرى، والذي لا يعرف معنى لكلمة الخجل، والذي تراه في غضون عشر دقائق قد عقد فيما يبدو صداقة حميمة مع أى شخص لا تزيد معرفته به عن المعرفة العارضة التي تصادف أن أقامها. إن الشرقي من أنصاف المتعلمين لا يدرك أن الأول يتمتع، على أية حال، بفضيلة الإخلاص، وأن الأخير كثيراً ما يكون ممثلاً يلعب دوراً ما. فهذا الشرقي ينظر بفتور إلى الإنجليزي ويلقى بنفسه بين أحضان الفرنسي.

وبعد ذلك تتطور التلميحات الجنسية بصورة طبيعية إلى حد ما، فالرجل

■ الاستشراق الآن ■

الفرنسي يفيض بالبسمات، وحضور البديهة، والظرف، والأناقة، والرجل الإنجليزي يتسم بالكُدِّ، وبالنشاط والواقعية والدقة. وحجة كرومر تقوم، بطبيعة الحال، على الصلابة أو الرصانة البريطانية، على عكس الإغراء الفرنسي دون أن يكون لفرنسا أى وجود حقيقى فى الواقع المصرى. ويستمر كرومر فى عرض حجته قائلاً:

هل ندهش إذن إذا عجز المصرى، بسبب ضحائه الفكرية، عن أن يدرك أن منطق الفرنسي يستند إلى أكذوبة من لون ما، أو إذا أظهر المصرى ميلاً إلى التآلق السطحي للرجل الفرنسي مفضلاً إياه على الجِدِّ والنشاط غير الجذاب للإنجليزي أو الألماني؟ وانظر أيضاً إلى الكمال النظرى للنظم الإدارية الفرنسية، وإلى دقة تفاصيلها، وإلى النصوص القانونية التى وضعها الفرنسيون، فيما يبدو، لمعالجة أية أوضاع طارئة، وقارنْ هذه المظاهر بالنظم الواقعية العملية الإنجليزية التى تضع القواعد اللازمة لعدد محدود من المسائل الرئيسية وتترك التفاصيل الكثيرة للسلطة التقديرية الفردية، وسوف تجد أن المصرى من أنصاف المتعلمين يفضل، بطبيعة الحال، النظم الفرنسية لأنها تقتصر على مظاهر خارجية أشد كمالاً وأيسر تطبيقاً. والمصرى يعجز أيضاً عن إدراك أن الإنجليزي يرغب فى وضع نظام يناسب الحقائق التى عليه أن يعالجها، وأما مصدر الاعتراض الرئيسى على تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية فى مصر فهو أن الفرنسي يريد فى الغالب الأعم أن تتفق حقائق الواقع مع النظام الجاهز.

ولما كان لبريطانيا وجود حقيقى فى مصر، ولما كان ذلك الوجود - وفقاً لما يقوله كرومر - لا يهدف إلى تدريب الذهن المصرى بقدر ما يهدف إلى "تشكيل شخصية المصرى"، فإن مظاهر الجاذبية السطحية للفرنسيين أشبه ما تكون "بفئات مصطنعة إلى حد ما" لغانية من الغوانى، وأما الفضائل

البريطانية فهي أشبه بشمائل "السيدة الوقور التي تقدمت بها السن"، والتي ربما تتحلى بقيمة أخلاقية أعظم، وإن يكن مظهرها الخارجى لا يصل إلى نفس المستوى الخلاب^(٩).

وتكمن خلف التضاد الذى يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الرصينة والغاية الفرنسية اللعوب مزية الوجود البريطانى فى الشرق، وأما ما يشير إليه كرومر من "حقائق على الإنجليزى" أن يعالجها، فهي أشد تعقيداً وأكبر أهمية من أى شيء قد يشير إليه الفرنسى 'الزئبقى' بسبب امتلاك إنجلترا الفعلى لهذه الحقائق. وبعد عامين من نشر كتابه مصر الحديثة (فى عام ١٩٠٨) أصدر كرومر كتابه الذى يسهب الحديث فيه، من زاوية فلسفية، عن الإمبريالية قديماً وحديثاً، قائلاً إننا إذا عقدنا مقارنة بين الإمبريالية الرومانية، بسياساتها القائمة صراحة على الاستيعاب والقمع، وبين الإمبريالية البريطانية بدت لنا الأخيرة أفضل، وإن كانت أضعف إلى حد ما، ويضيف قائلاً إن موقف البريطانيين يتميز بالوضوح اللازم فى بعض القضايا، حتى ولو كانت إمبراطوريتهم "طبعاً لما يتميز به الطابع الأنجلوسكسونى من الغموض إلى حد ما بل وعدم الإنقاف" لم تستطع أن تحسم أمرها، فيما يبدو، فى اختيار "الأساس الذى تقوم عليه -- هل تعتمد على الاحتلال العسكرى الشامل أم على مبدأ القومية [للجناس المحكومة]". ولكن ثبت الأمر أن هذا التردد كان مسألة نظرية محضة، إذ إن كرومر قد اختار، واختارت بريطانيا معه، معارضة "مبدأ القومية". وإلى جانب ذلك علينا أن نشير إلى أمور أخرى، منها أن بريطانيا لم تكن تتنوى التخلي عن الإمبراطورية، ومنها كراهية التزاوج بين الإنجليز وبنات وأبناء الأهالى، وثالث هذه المسائل - وأهمها فى رأى - هي أن كرومر كان يتصور أن الوجود البريطانى الإمبريالى فى المستعمرات الشرقية قد أحدث تأثيراً باقياً، ولا نقول كالطوفان المدمر، فى عقول الشرقيين ومجتمعاتهم. والاستعارة التى يعبر بها عن هذا التأثير تكاد تكون "لاهوتية"، إذ ما أقوى الصورة التى نشأت فى ذهن كرومر للتغلغل الغربى فى أراضى الشرق الشاسعة. فهو يقول "إن البلد الذى تهب عليه

أنفاس الغرب المحمَّلة بالتفكير العلمى ذات يوم، وتترك فيه أثناء هبوبها أثرًا باقياً، لا يمكن أن يظل على حاله السابق أبداً^(١٠).

ومع ذلك فلم يكن كرومر، فى مثل هذه الأقوال، بالمفكر الأصيل على الإطلاق. بل إن رؤاه وأساليب تعبيره عنها كانت "عملة" شائعة التداول بين زملائه فى المؤسسة الإمبريالية وبين المفكرين. ويصدق هذا الاتفاق فى رأى بصفة خاصة على زملاء كرومر فى فترة حكم نائب الملك من أمثال كيرزون، وسويتنام، ولوجارد. وكان اللورد كيرزون بصفة خاصة يتكلم دائماً باللغة الإمبريالية المشتركة والمختلطة، وكان أكثر صراحة من كرومر فى رسم صورة العلاقة بين بريطانيا والشرق باعتبارها علاقة امتلاك، ومن حيث تصور وجود مساحة جغرافية هائلة يمتلكها "سيد" استعمارى ذو كفاءة. وقال فى إحدى المناسبات إنه لا يعتبر أن الامبراطورية "مسألة طموح"، بل يعتبرها "أولاً وقبل كل شيء حقيقة تاريخية وسياسية واجتماعية عظمى". وقام فى عام ١٩٠٩ بتذكير المندوبين الذين حضروا اجتماع المؤتمر الصحفى الإمبريالى فى أوكسفورد "بأننا نتولى التدريب هنا، ونرسل إليكم حكامكم ومديريكم وقضااتكم، ومعلميكم وعُظماكم ومحاميكم". وكان كيرزون، فى هذه الصورة التى تكاد تكون تعليمية للامبراطورية، يتصور أن لها مكانها الخاص فى قارة آسيا، وهى التى كانت، كما قال ذات يوم، "ترغم المرء على التوقف والتفكير":

أحب أحياناً أن أصور لنفسى هذا النسيج الإمبريالى العظيم فى صورة هيكل ضخم يشبه البناء الذى رسمه الشاعر تينسون فى قصيدة "قصر الفن"، وأنصور أساسه فى هذا البلد، حيث أرسنه أيادى أبناء بريطانيا ولا بد لها من الحفاظ عليه، ولكن أعمدته هى المستعمرات، وفوق هذا كله تسمو قبة آسيوية هائلة^(١١).

وكان هذا التصور "لقصر الفن" الذى وضعه تينسون يشغل تفكير

كيرزون وكرومر عندما أبدى الحماس معاً لعضوية لجنة وزارية تشكلت عام ١٩٠٩ من أجل الدعوة إلى إنشاء مدرسة للدراسات الشرقية. وإلى جانب تعبير كيرزون عن الأسف لعدم إلمامه باللهجات المحلية التي كان يمكن أن تساعد في "جولاته الظلماء" في الهند، كانت حجته في الدعوة إلى الدراسات الشرقية تستند إلى كونها جزءاً من مسئولية بريطانيا تجاه الشرق. وفي سبتمبر ١٩٠٩ قال لمجلس اللوردات إن

معرفتنا لا بلغات شعوب الشرق فقط بل بعاداتهم ومشاعرهم وتقاليدهم وتاريخهم ودينهم، وقدرتنا على أن نفهم ما يمكن أن يسمى عبقرية الشرق، تمثل الأساس الأواحد الذي من المحتمل أن يكتننا من الحفاظ في المستقبل على الموقع الذي قُرنّا به، وكل خطوة نستطيع أن نتخذها لتدعيم ذلك الموقع لا بد أن تعتبر جديرة بنظر حكومة صاحب الجلالة أو بمناقشة في مجلس اللوردات.

وفي المؤتمر الذي عقد حول هذا الموضوع في مانشن هاوس بعد خمس سنوات، قام كيرزون أخيراً بوضع النقط على الحروف، قائلاً إن الدراسات الشرقية ليست ترفاً فكرياً، ولكنها

الالتزام امبراطوري كبير، فأننا أرى أن إنشاء مدرسة مثل هذه إلى مدرسة للدراسات الشرقية - وهي التي أصبحت فيما بعد مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن في لندن يمثل جزءاً من الأثاث اللازم للإمبراطورية. إن أبناء جلدتنا الذين قضوا بصورة ما عدداً من السنين في الشرق، ويرونها أسعد سنوات حياتهم ويعتقدون أن العمل الذي قمنا به هناك، مهما يبلغ حجمه، يمثل أرفع مسئولية يمكن إلقاؤها على كواهل الإنجليز، يشعرون بوجود ثغرة في جهازنا القومي وبأنه لا بد بكل تأكيد من سد هذه الثغرة، وبأن رجال الأعمال في مدينة لندن الذين سوف يشاركون في سدّها بتقديم الدعم المالي أو أي

شكل آخر من أشكال المعونة النشطة والعملية سوف يؤدون واجباً وطنياً نحو الإمبراطورية ويعززون القضية والنوايا الحسنة بين أفراد البشرية^(١٢).

وأفكار كيرزون عن الدراسات الشرقية مستقاة، إلى حد كبير، وبصورة منطقية، من حصاد قرن كامل من الإدارة البريطانية النفعية للمستعمرات الشرقية والفلسفة الناشئة حولها. لقد كان تأثير بنثام وغيره من فلاسفة التفكير النفعي مثل جون ستوارت مل وأضرابه في الحكم البريطاني في الشرق (وفى الهند بصفة خاصة) تأثيراً بالغاً، كما أدى إلى التخلص من كل ما يزيد عن الحاجة من النظم والوأن التجديد. ولقد بين إريك ستوكس بأدلة المقنعة أن الفلسفة النفعية المرتبطة بتركة النزعات التحررية والإنجليزية - بصفتها فلسفات الحكم البريطاني في الشرق - كانت تؤكد الأهمية العقلانية لوجود سلطة تنفيذية قوية، مسلحة بشئ المدونات القانونية وقوانين العقوبات، وبنظام للعقائد الخاصة بقضايا الحدود وإيجارات الأراضي، وبقيام سلطة إمبراطورية تشرف على كل شيء ولا تقبل الانتقاص منها قط^(١٣). كان حجر الزاوية للنظام كله يتمثل في معرفة الشرق معرفة ما تفتأ تخضع للشذيب والتهديب، حتى لا يؤدي التعجيل بتقدم المجتمعات التقليدية والتحول إلى مجتمعات تجارية حديثة إلى فقدان أى جزء من السيطرة البريطانية الأبوية، أو إلى فقدان أى جزء من الدخل. ومع ذلك فإن كيرزون عندما أشار بعبارة ركيكة بعض الشيء إلى الدراسات الشرقية باعتبارها "الأثاث اللامر للإمبراطورية" كان يقدم صورة ثابتة للمعاملات الجارية التي مكنت الإنجليز والأهالي من أداء عملهم واحتفاظ كل جانب بموقعه. فلقد أصبح الشرق، منذ أيام وليام جوز، المكان الذى تحكمه بريطانيا والموضوع الذى تعرفه، وهكذا اكتمل التوافق بين الجغرافيا والمعرفة والسلطة، مع استمرار بريطانيا فى اتخاذ موقع السيادة دائماً. وكان القول بما قاله كيرزون ذات يوم، أى بأن "الشرق جامعة لا يحصل الطالب فيها على درجته الجامعية أبداً"، تعبيراً آخر عن أن الشرق يتطلب الوجود البريطانى فيه إلى الأبد تقريباً.

ولكن بعض الدول الأخرى، وكان من بينها فرنسا وروسيا، كانت تمثل تهديداً دائماً (وربما كان هامشياً) للوجود البريطاني. وكان كيرزون، بالتأكيد، يدرك أن جميع الدول العظمى كانت تشارك بريطانيا مشاعرها تجاه الشرق. كان تحويل الجغرافيا من مادة "مُملَّة متحذلة" - وهما الصفتان اللتان أطلقهما كيرزون على الجوانب التي تخلصت منها الجغرافيا باعتبارها دراسة أكاديمية - إلى "أشد العلوم تحوراً من القيسود القومية" يؤكد، على وجه الدقة، ذلك الولوع الغربي الجديد الواسع الانتشار. وكانت لدى كيرزون أسبابه التي دفعته إلى أن يقول للجمعية الجغرافية، التي كان يرأسها، في عام ١٩١٢ إن

ثورة مطلقة قد قامت، لا في طريقة ومناهج تدريس الجغرافيا، بل في التقدير الذي تحظى به الآن من الرأي العام، فنحن نعتبر المعرفة الجغرافية اليوم من مقومات المعرفة بصفة عامة، فالجغرافيا وحدها هي التي تساعدنا على تفهم عمل القوى الطبيعية الكبرى، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، واتساع الحدود القومية، وتطور الدول، والمنجزات الرائعة للطاقة البشرية في شتى تجلياتها.

إننا ندرك أن الجغرافيا خادمة التاريخ... والجغرافيا أيضاً من العلوم الشقيقة للاقتصاد والسياسة؛ ويعرف كل من درس الجغرافيا متى أنه حالما ينحرف عن المجال الجغرافي يجد نفسه وقد عبر حدود الجيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم الأجناس، والكيمياء، والفيزياء، بل وجميع العلوم التي تتصل بصلة القرابة (للجغرافيا) تقريباً. ونحن على حق إذن حين نقول إن الجغرافيا من أول وأهم العلوم، وأنها جزء من المعدات اللازمة للتصور السليم للمواطنة، وملحق لا غنى عنه لما يحتاجه الرجل العامل في الحياة العامة^(١٥).

كانت الجغرافيا تمثل، أساساً، الدعامة المادية للمعرفة بالشرق، بمعنى أن جميع

الخصائص الكامنة التي لا تتغير للشرق تقوم على طبيعته الجغرافية وتضرب بجذورها فيها. وهكذا نرى أن الشرق الجغرافي، من ناحية، 'يغذى' سكانه ويضمن صفاتهم الأساسية ويحدد طابعهم الخاص، ومن ناحية أخرى يطلب من الغرب الاهتمام به، حتى ولو كان الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب، وهى من تلك المفارقات التى كثيراً ما كشفت عنها المعرفة المنظمة. وأما ما كان كيرزون يعنيه بتحرر الجغرافيا من القيود القومية فهو أهميتها 'العالمية' للغرب كله، وهو الذى كانت علاقته بسائر العالم علاقة طمع صريح فيه. ومع ذلك فقد تكسب الشبهة الجغرافية ثوب الحياء الأخلاقى 'للوامع المرفى'، أى الدافع الذى يحفز الإنسان إلى اكتشاف مكان ما أو الكشف عنه والاستقرار فيه، ونحن نجد نظيراً لذلك فى اعتراف مارلو فى رواية قلب الظلام التى كتبها جوزيف كونراد بأنه يعيش الخرائط، وهو يقول:

ربما قضيت ساعات أتأمل أمريكا الجنوبية أو إفريقيا أو أستراليا
فأنسى نفسى فيما يغمرنى به الاكتشاف من أمجاد. وفى ذلك
الوقت كانت خريطة الأرض مليئة بالفجوات، فإذا شاهدتُ
'فجوة' ذات إغراء خاص (وإن كانت جميعاً تبدو مغربة) وضعتُ
أصبعى عليها وقلت 'عندما أكبر سوف أذهب هناك' (١٦).

وقبل أن يقول مارلو هذا الكلام بنحو سبعين عاماً، لم يكن لامارتين يجد ما يدعو للقلق إن كانت تلك 'الفجوة' البادية على الخريطة عامرة بالسكان من أبنائها أم لا، بل ولم يخطر ببال إمبردى فانتيل، البروسى السويسرى الذى كان حجة فى القانون الدولى، أى تحفظ من الناحية النظرية حين دعا الدول الأوروبية فى عام ١٧٥٨ إلى امتلاك الأراضى التى لا تسكنها إلا قبائل رُحَّل وحسب (١٧). كان المسهم هو إعلاء شأن الغزو الصريح بتحويله إلى فكرة، أى تحويل شهية الحصول على المزيد من الحيز الجغرافى إلى نظرية عن العلاقة بين الجغرافيا من ناحية وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة من ناحية أخرى. ولكن الفرنسيون ساهموا مساهمة متميزة فى هذه المحاولات العقلانية للتبرير.

— الفصل الثالث —

فيحلول نهاية القرن التاسع عشر كان اتفاق الظروف السياسية والفكرية في فرنسا قد بلغ الحد الذي أتاح للجغرافيا أن تصبح موضوعاً جذاباً لتزجية الوقت على المستوى القومي، وكذلك التأملات والمضاربات الجغرافية، فلقد كان المناخ الفكري في أوروبا ملائماً، ولا شك أن نجاحات الإمبريالية البريطانية كانت تفصح عن نفسها بأعلى صوت ممكن. ومع ذلك فقد كانت فرنسا ترى، مثلما كان المفكرون الفرنسيون الذين تعرضوا لهذا الموضوع يرون أن بريطانيا تحول، فيما يبدو، دون قيام فرنسا بدور إمبريالي، حتى ولو حقق نجاحاً نسبياً فحسب، في الشرق، وكان المفكرون الفرنسيون، لا الشعراء والروائيون فقط، يُمنون أنفسهم بقدر كبير من الأمانى السياسية الخاصة بالشرق، قبل نشوب الحرب ما بين فرنسا وبروسيا، وهاك، على سبيل المثال، ما يقوله سان مارك جيراردان، في مقال كتبه في مجلة ريفي دي ديه موند بتاريخ ١٥ مارس ١٨٦٢ :

على فرنسا أن تعمل الكثير في الشرق، فالشرق ينتظر منها الكثير، ومع ذلك فهو يَطْلُبُ منها أن تنهض بأكثر مما تستطيع النهوض به، إذ وضع في أيديها من جديد، وعن طيب خاطر، مسئولية الاهتمام الكامل بمستقبله، وهو ما يعتبر خطراً داهماً على فرنسا وعلى الشرق معاً، فأما الخطر على فرنسا فيرجع إلى أن استعدادها لتولي أمر السكان الذين يتعرضون للمعاناة يعنى أن تتحمل في أغلب الأحيان التزامات أكبر مما تستطيع الوفاء به، وأما الخطر على الشرق فيرجع إلى أن كل شعب ينتظر من الأجانب تحديد مصيره لن يعرف سوى زعزعة الأحوال، ولن يتمتع بالخلاص الذي تحققه الأمم لنفسها^(١٨).

ولا شك أن درزايلي كان يمكن أن يقول عن أمثال هذه الآراء، على نحو ما قال أكثر من مرة، إن فرنسا ليست لديها سوى "اهتمامات عاطفية" بسوريا (وكانت سوريا تمثل الشرق الذي يكتب عنه جيراردان). وكان وهم "الشعوب التي تعاني" هو الذي استند إليه نابليون، بطبيعة الحال، عندما

حاول اكتساب تعاطف المصريين والحديث باسمهم وباسم الإسلام ضد الأتراك. وأما في خلال الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر فقد كانت الشعوب التي تعاني مقصورة على الأقليات المسيحية في بلاد الشام، ولا توجد وثائق تاريخية تثبت أن "الشرق" طلب من فرنسا إنقاذه. والأقرب إلى الواقع والحق أن نقول إن بريطانيا كانت تعتز سبيل فرنسا إلى الشرق، فحتى لو كانت فرنسا تشعر صراحة بأى التزام تجاه الشرق (وإن كان بعض الفرنسيين يشعرون خطأ بذلك) فلم يكن فى إمكان فرنسا أن تفعل شيئاً يذكر لعرقة طريق بريطانيا إلى المساحة الهائلة من الأرض التى تسيطر عليها من الهند إلى البحر المتوسط.

وكان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠ أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية فى فرنسا ازدهاراً عظيماً، وتجددت المطالبة القوية بحياة المزيد من الأراضى. وفى نهاية عام ١٨٧١ أعلنت جمعية باريس الجغرافية أنها لم تعد تقصر جهودها على "التأملات العلمية". بل إنها حثت المواطنين على ألا "ينسوا أن سيادتنا السابقة بدأت تتعرض للمزاحمة فيها فى اليوم الذى توقفنا فيه عن المنافسة... فى انتصارات الحضارة على الهمجية". وفى عام ١٨٨١ قال جيوم دينج، الذى تزعم ما أصبح يسمى بالحركة الجغرافية، "إن المعلم هو الذى انتصر" فى حرب عام ١٨٧٠، وكان يقصد بذلك أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافيا العلمية البروسية على التراخى الاستراتيجى الفرنسى. وكانت الصحيفة الرسمية للحكومة تخصص عددًا من بعد عدد للحديث عن فضائل (وأرباح) المكتشفات الجغرافية والمغامرات الاستعمارية، وكان فى وسع المواطن أن يتعلم من أحد أعدادها درساً من دى ليسييس عن "الفرص المتاحة فى إفريقيا"، ودرساً من جازنبيه عن "اكتشاف النهر الأزرق". وسرعان ما حلت "الجغرافيا التجارية" محل الجغرافيا العلمية، بسبب ما زعمه الكتاب من روابط تربط ما بين الاعتزاز القومى بالإنتاج العلمى والحضارى وبين دافع الربح البدائى إلى حد بعيد، وبحيث تعمل "الجغرافيا التجارية" على تدعيم المكاسب الإقليمية

الاستعمارية. وقال أحد المتحمسين لذلك "إن الجمعيات الجغرافية قد تشكلت لإبطال مفعول التعويذة السحرية التي تغلنا بأصفادها إلى شواطئ بلدنا". وهكذا وُضعت المشروعات من شتى الأنواع للمساعدة في تحقيق هذا المطلب 'التحرري'، وكان من بينها الاستعانة بالكاتب جول فيرن، وهو الذي كان 'إنجازه الذي لا يكاد يصدق' - فيما قيل - دليلاً على عمل الذهن الذي بلغ أعلى ذروة من ذرا التفكير المنطقي، وتكليفه برئاسة "حملة للاستكشاف العلمى فى شتى أرجاء العالم"، إلى جانب وضع خطة 'لخلق' بحر جديد شاسع يقع مباشرة إلى الجنوب من ساحل شمال إفريقيا، ومشروع "لربط" الجزائر بالسنگال بالسكك الحديدية - أو "بشريط من الفولاذ" كما كان أصحاب المشروع يطلقون عليه^(١٤).

وكان جانب كبير من الحماس للتوسع، فى فرنسا فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ثمرة للرغبة الصريحة فى تعويض فرنسا عن انتصار بروسيا عليها فى حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، وثمره لرغبة لا تقل أهمية عن ذلك وهى مجاراة الإنجازات الإمبريالية البريطانية. ولقد بلغ من قوة هذه الرغبة الأخيرة، وبلغ من استنادها إلى ذلك التراث العريق من المنافسة بين المجلترا وفرنسا فى الشرق، أن شجع بريطانيا كان، فيما يبدو، 'يسكن' فرنسا - دون مبالغة - ويدفعها إلى محاولة اللحاق ببريطانيا والتفوق عليها فى كل ما يتصل بالشرق. وعندما أعادت الجمعية الأكاديمية الفرنسية للهند الصينية فى أواخر السبعينيات من القرن التاسع عشر تحديد أهدافها، رأت أنه من المهم "إدراج الهند الصينية فى مجال الاستشراق" ولماذا؟ حتى تستطيع تحويل منطقة كوشين الصينية، وهى الجزء الجنوبى من فيتنام، إلى "منطقة هندية فرنسية". وكان العسكريون يعززون الافتقار إلى ممتلكات استعمارية كبيرة إلى تصافر الضعف الحربى مع الضعف التجارى فى الحرب مع بروسيا، ناهيك بتفوق بريطانيا الاستعماري الواضح الذى طال أمده. وقال أحد كبار الجغرافيين، ويدعى لارونسير لونورى، إن "قوة التوسع للأجناس الغربية، وأسبابه الفائقة، وعناصره، ووجوه تأثيره فى المصائر البشرية، من الدراسات

الجميلة التى يمكن لمؤرخى المستقبل أن يقوموا بها". ولكن التوسع الاستعماري من المحال تحقيقه إلا إذا أطلقت الأجناس البيضاء العنان لولعها بالترحال، الذى يشهد بتفوقها الفكرى^(٢٠).

ومن أمثال هذه الأطروحات نبعت النظرة الشائعة إلى الشرق باعتباره مكاناً جغرافياً ينتظر الغرس والتنمية والحصاد، والحماية. ومن ثمَّ تكاثرت صور الرعاية الزراعية للشرق والإشارة الجنسية الصريحة إليه، وفيما يلى دفقة من دفقات التعبير التى تميز بها جابرييل شرم، كتبها عام ١٨٨٠ :

فى اليوم الذى ينتهى فيه وجودنا فى الشرق، ولا يزال للدول الأوروبية الكبرى الأخرى وجود فيه، سوف تنتهى تجارتنا فى البحر المتوسط، وينتهى مستقبلنا فى آسيا، وتنتهى حركة المرور فى موانئنا الجنوبية، وسوف يحف نبع من أخصب منابع ثروتنا القومية. (التأكيد من عندى).

ويزيد مفكر آخر يدعى لوروا-بوليو من التفاصيل الموضحة لهذه الفلسفة قائلاً:

يقوم أحد المجتمعات بالاستعمار، عندما يكون قد حقق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعاً جديداً ويحميه ويوفر له الظروف الملائمة للنمو والتطور، ويساعد هذا المجتمع الجديد الذى ولده على بلوغ مرحلة الفحول. والاستعمار من أشد مظاهر الفسيولوجيا الاجتماعية تعقيداً ودقة.

وقد أدت معادلة "التكاثر الذاتى" بالاستعمار عند لوروا-بوليو إلى الفكرة الحبيشة إلى حد ما والتى تقول إن كل ما يتمتع بالحيوية فى أحد المجتمعات الحديثة "يتضخم من خلال قذفه لنشاطه الفياض بالحيوية إلى خارجه". ومن ثم فهو يقول إن

الاستعمار قوة انتشار شعب من الشعوب؛ وهو طاقتة على التكاثر؛ وهو يمثل تضخمه وتكاثره مكانياً؛ وهو إخضاع

الكون أو جانب شاسع فيه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه^(٢١).

والقضية المطروحة هنا هي اعتبار أن المكان الذي تشغله المناطق الأضعف أو المتخلفة مثل الشرق يدعو الفرنسيين إلى الاهتمام به واختراجه وتلقيحه - أى، باختصار، استعمارهم. وهكذا فإن التصورات و'حالات الحمل' الجغرافية، سواء كان هذا التعبير مجازياً أو حقيقياً، تعنى إلغاء وجود الكيانات المنفصلة التي تحدّها الحدود والتخوم. ولقد عرفت فرنسا من لا يَقُولُ عن فردينان دى ليسبس في رؤاهم وقدرتهم على تنظيم الأعمال التجارية، ومن كانوا يعتزمون كسر القيود الجغرافية للشرق والغرب، من العلماء والإداريين والجغرافيين والوكلاء التجاريين الذين صَبَّوا نشاطهم الدفاق في الشرق المستكين والأثوى إلى حد كبير، كما عرفت فرنسا الجمعيات الجغرافية التي كان عددها، وعدد أعضائها، يزيد مرة أو مرتين عن مجموع ما ظهر في أوروبا منها، إلى جانب المنظمات القوية مثل لجنة آسيا الفرنسية، ولجنة الشرق، وكذلك الجمعيات العلمية، وعلى رأسها الجمعية الآسيوية، وهي التي ترسخ تنظيمها وترسخت عضويتها في الجامعات والمعاهد والحكومة. وقد أدت كل هيئة من هذه الهيئات إلى أن اضطبقت الاهتمامات الفرنسية بالشرق بصيغة أقرب إلى الحقيقة الواقعة وأوسع نطاقاً: كان لابد من وضع حد لما يقرب من قرن كامل قضته فرنسا فيما كان يبدو لها ضرباً من الدراسة السلبية للشرق، وبدأت تتصدى لمسئولياتها 'عبر الوطنية'، أى التي تتجاوز حدودها القومية، في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

وقد استطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما بأسلوب يكاد يتصف بالكمال وبطابع الاتساق الذي كان يميز أمثال هذه التسويات، في المنطقة الوحيدة من الشرق التي كانت المصالح البريطانية والفرنسية تتداخل فيها تداخلاً حقيقياً، ألا وهي الدولة العثمانية التي كانت قد مرضت مرضاً لا شفاء منه. كان لبريطانيا وجود في مصر وبلاد ما بين النهرين (العراق)، وأصبحت بفضل سلسلة معاهدات شبه وهمية مع الزعماء المحليين (الذين لا حول لهم ولا

طُول) تسيطر على البحر الأحمر، والخليج العربي، وقناة السويس، إلى جانب معظم الأراضي الواقعة ما بين البحر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كُتِبَ عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة لتنفيذ مشروعات تُكرر فيها نجاح دي ليسبس في القناة، وكانت معظمها مشروعات سكك حديدية، مثل المشروع الذي وضعت لإقامة خط يربط سوريا ببلاد ما بين النهرين، ويمر في منطقة خاضعة تقريباً لبريطانيا. كما كانت فرنسا ترى أنها مسئولة عن حماية الأقليات المسيحية، مثل المارونيين، في الشام، والكلدانيين، في العراق، والنسطوريين، في الدولة العثمانية. ولكن بريطانيا وفرنسا اتفقتا من حيث المبدأ على ضرورة تقسيم أراضي تركيا في آسيا، عندما تحين اللحظة المناسبة. وكانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها تعمل على تقسيم الشرق الأدنى إلى مناطق نفوذ أولاً، ثم إلى مناطق تحت الانتداب (أو تحت الاحتلال). وقد تشكل جانب كبير من هذه النزعة التوسعية الفرنسية في أيام ازدهار الحركة الجغرافية وكانت تتركز في الخطط الموضوعية لتقسيم الأراضي الآسيوية التابعة لتركيا، وازداد هذا التركيز إلى الحد الذي أدى إلى "انطلاق حملة صحفية باهرة" في باريس عام ١٩١٤ تحقيقاً لهذه الغاية^(٢٢)، وفي إنجلترا كُلفت عدة لجان بدراسة السياسات الخاصة بأفضل الوسائل اللازمة لتقسيم الشرق والتوصية بتنفيذها. وبناءً على اقتراح إحدى هذه اللجان، وهي لجنة بَنَسِن، تشكلت فرق انجليزية فرنسية مشتركة، كان أشهرها الفريق الذي كان يرأسه مارك سايكس، وجورج بيكو. وكانت فكرة التقسيم العادل للمناطق الجغرافية تعتبر أفضل قاعدة في هذه الخطط التي كانت تمثل كذلك محاولات متعمدة لتهذية المنافسة بين إنجلترا وفرنسا. إذ إنه، كما ذكر سايكس في إحدى المذكرات التي بعث بها:

كان من الواضح... أن العرب سوف يقومون بثورة إن عاجلاً أو آجلاً، وأنه من الأفضل أن تسود العلاقات الطيبة بيننا وبين الفرنسيين حتى تصبح تلك الثورة نعمة لا نقمة...^(٢٣)

ولكن مشاعر العداء استمرت، وأضيف إليها البرنامج الذي وضعه

ويلسون، وكان يمثل مصدر مضايقة، ويقضى بحق البلدان في تقرير مصيرها، إذ كان - على نحو ما أقر سايكس بنفسه - يطلعن في صحة الهيكل الكامل للمشروعات الاستعمارية والتقسيمية التي شاركت الدولتان في وضعها معاً. وليس هذا السياق مناسباً لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى كله في مطلع القرن العشرين (فهر مثار خلافات عميقة ويضل المرء في شعابه) في فترة البت في مصيره، وهو الذي كانت تتولاه الدول الأوروبية، والأسر الحاكمة المحلية، وشتى الأحزاب والحركات القومية، ودعاة الصهيونية. وأما الذى يهمننا مباشرة في هذا السياق فهو الإطار المعرفى الخاص الذى كان يُنظر فيه إلى الشرق، وتصرف الدول الأوروبية من خلاله. إذ كان البريطانيون والفرنسيون يعتقدون أن لهم حقاً تقليدياً في تحديد مصير الشرق الذى كانوا يرون أنه كيان جغرافى وثقافى وسياسى وسكّانى واجتماعى وتاريخى. ولم يكن الشرق فى أعينهم يمثل اكتشافاً مفاجئاً، أو مجرد حادثة تاريخية، بل منطقة تقع فى شرق أوروبا، وتتخذ قيمتها الرئيسية صورةً موحدة تحدت ملامحها من زاوية نظـر أوروبية، وبصفة أخص من زاوية النظر التى تزعم لأوروبا دون غيرها - لما تتمتع به من علم وبحث وفهم وإدارة - الفضل فى أن جعلت الشرق ما أصبح عليه. ولقد كان ذلك هو الإنجاز الذى حققه الاستشراق الحديث، سواء كان ذلك عن غير قصد أو عن قصد، فالامر لا يتصل بقضيتنا.

ولقد سلك الاستشراق منهجين رئيسيين فى تقديم الشرق إلى الغرب فى مستهل القرن العشرين. كان الأول يتوسل بطاقت العلم الحديث على الانتشار، أى يعتمد على جهاز النشر فى المهن العلمية، فى الجامعات، والجمعيات المهنية، والمنظمات الكشفية والجغرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعاً تبني ما تبني، كما رأينا، على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رؤاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التى تمثل جوهر الشرق، وأما الصورة المذهبية المعقائدية لذلك الشرق فهى التى أُطلقتُ عليها تعبير الاستشراق

الكامن. وكان كل من يريد أن يقول قولاً يتمتع بأى قدر من الأهمية عن الشرق، يجد فى الاستشراق الكامن مصدراً لطاقة تعبيرية يمكنه استخدامها، أو بالأحرى حشدّها، وتحويلها إلى 'خطاب' معقول يلائم المناسبة العملية الطارئة. وهكذا فعندما تحدث بلفور عن "الشرقي" فى مجلس العموم البريطانى عام ١٩١٠، كان يعتمد ولا شك على تلك الطاقات التعبيرية للغة عصره الشائعة والمقبولة عقلاً، وهى التى كانت تتيح إطلاق اسم "الشرقي" على شيء ما والحديث عنه دون المخاطرة بالوقوع فى غموض أكثر مما ينبغى. ولكن الاستشراق الكامن، شأنه شأن جميع الطاقات التعبيرية وضروب 'الخطاب' التى تتيحها، كان فى أعماقه محافظاً إلى حد بعيد، أى يحاول جهد الطاقة الحفاظ على ذاته. كان ينتقل من جيل إلى جيل، باعتباره جانباً من جوانب الثقافة، وباعتباره لغة خاصة بظاهرة من ظواهر الواقع مثل الهندسة أو الفيزياء. وكان الاستشراق يرهن وجوده لا بانفتاحه أو مدى تقبله للشرق بل باتساقه الداخلى والتكرار بشأن إرادة التسلط على الشرق، وهى الإرادة التى كانت من مقوماته. وهكذا تمكن الاستشراق من البقاء، وكتبت له النجاة من الثورات والحروب العالمية والتمزق الفعلى للامبراطوريات.

وكان المنهج الثانى الذى قدم الاستشراق به الشرق إلى الغرب من ثمار حالة من حالات التلاقى المهم. فلقد كان المستشرقون على مدى عقود طويلة يتحدثون عن الشرق، فيترجمون النصوص، ويشرحون الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقافات والعقليات، باعتبارها جميعاً موضوعات أكاديمية يحجبها عن أوروبا طابعها الأجنبى الذى لا مثيل له. كان المستشرق خبيراً، مثل رينان ولين، وظيفته فى المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزملائه المواطنين. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق علاقة استكشافية فى جوهرها، فكان المستشرق يواجه حضارة أو أثرًا ثقافيًا نائيًا لا يكاد يفهم، وكان يحاول فى بحثه العلمى تقليل الغموض الذى يشوب تلك الحضارة أو ذلك الأثر الثقافى عن طريق الترجمة، أو بالتصوير التعاطف، بحيث يفهم 'الموضوع' الذى يستعصى على الإدراك. ولكن المستشرق كان يظل دائماً

خارج الشرق، ويظل الشرق، مهما يبلغ نجاح المستشرق فى تفسير فهمه فى الظاهر، خارج نطاق الغرب. وكان التعبير عن هذا الابتعاد الثقافى والزمنى والجغرافى يتخذ شكل استعارات تقوم على العمق، والسرية، والسوء الجنس، إذ دخلت بعض العبارات إلى اللغة الشائعة مثل "خمار العروس الشرقية"، أو "الشرق ذو الأسرار التى لا تُكتنه".

ومع ذلك، فقد كانت المسافة التى تفصل الشرق عن الغرب آتخذة فى التضاؤل فى القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يمثل مفارقة من لون ما. إذ إن ازدياد حالات التلاقى التجارى والسياسى والوجودى بين الشرق والغرب (بالصور التى ناقشناها حتى الآن) أدى إلى نشوب توتر بين العقائد الجامدة للاستشراق الكامن وما يدعمها فى الدراسات الخاصة بالشرق "الكلاسيكى"، وبين ما جاء به الرِّحَالَةُ والحُجَّاجُ والسياسيون وما أفضحوا عنه من ملامح الشرق الحديث، الواضح الحاضر. وفى لحظة ما، ومن المحال القطع فى سرود وقوعها بدقة، أدى هذا التوتر إلى تلاقى هذين النمطين من أنماط الاستشراق. وأظن ظناً أن التلاقى قد وقع عندما قام المستشرقون، ابتداءً أساسى، بإسداء المشورة إلى الحكومات فيما يتعلق بأحوال الشرق الحديث، فاكسب الدور الذى يضطلع به الخبير، بسبب حصوله على تدريب خاص ومؤهلات خاصة، بُعداً إضافياً: ولنا أن نعتبر أن المستشرق أصبح الأداة الخاصة التى تتوسل بها السلطة الغربية فى محاولة رسم سياساتها تجاه الشرق. وهكذا كان كل زائر أوروبى متعلم (وغير المحيط بعلم فياض) للشرق يرى أنه يمثل الغربى الذى استطاع النفاذ إلى ما يكمن خلف أغشية الغموض وغلالاته. ويصدق هذا بوضوح على بيروت، ولبن، وداوتى، وفلوير، وجميع الشخصيات الرئيسية التى ناقشناها إلى الآن.

واكتسبت مكتشفات الغربيين عن الشرق الحديث الواضح طابع الإحراج والعجلة، وهو الذى صاحب اتساع الأملاك الغربية فى الشرق. وهكذا كان التعريف الذى يضعه الباحث المستشرق لما يمثل الشرق "فى جوهره" يُقابل أحياناً بالنقض، وإن كان يلقى التأييد فى حالات كثيرة بعدما أصبح الشرق ————— ■ الاستشراق الآن ■ —————

فى الواقع التزاماً إدارياً فعلياً. ولا شك أن نظريات كرومر عن "الشرقى" - وهى النظريات التى استقها من الأرشيف الاستشرافى التقليدى - قد صادفت وقائع كثيرة تؤكد صحتها عندما تولى حكم الملايين من الشرقيين فى الواقع الفعلى. وهذا يصدق بالدرجة نفسها على خبرة الفرنسيين فى سوريا وفى شمال إفريقيا، وغيرهما من المستعمرات الفرنسية، أو ما كان فى حكم المستعمرات. وأما أبرز صور التلاقى بين عقائد الاستشراق الكامن وبين خبرة الاستشراق السافر فلم تشهدا فترة مثل فترة تطلع بريطانيا وفرنسا إلى تمزيق الأراضي التابعة لتركيا فى آسيا نتيجة للحرب العالمية الأولى؛ كان رجل أوروبا المريض أى الدولة العثمانية يستلقى على منضدة العمليات استعداداً للجراحة، ويكشف عن جميع مناحى ضعفه، وخصائصه، وحدوده المكانية أو الطبوغرافية.

وقد نهض المستشرق، بما يتمتع به من معرفة خاصة، بدور ذى أهمية باللغة إلى أقصى حد فى هذه الجراحة. وكان قد سبق الإحساس بدوره الجوهري باعتباره عميلاً سرئاً من لون ما، يقوم بعمله داخل الشرق، عندما أرسلت بريطانيا الباحث إدوارد هنرى پامر إلى سيناء فى عام ١٨٨٢ لقياس مدى شيوع المعاداة لبريطانيا وإمكان استخدام الثورة العربية لها. وقد قُتل پامر أثناء أدائه مهمته، ولكن حالته لم تكن سوى أشد الحالات إخفاقاً من بين حالات الكثيرين الذين قدموا خدمات ماثلة للامبراطورية، وهى التى أصبحت عملاً خطيراً مَرهقاً يُسندُ إلى حد ما إلى "الخبراء" الإقليميين. وكان ذلك من أسباب تعيين د. ج. هوجارث رئيساً للمكتب العربى فى القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان مستشرقاً اشتهر بالكتاب الذى وضعه عن استكشاف الجزيرة العربية، ووضع له عنواناً يلائمه وهو "اختراق بلاد العرب" (١٩٠٤)^(٢٤). كما لم يكن من قبيل المصادفة أن بعض الرجال والنساء، من جرتود بل، إلى ت. ا. لورنس، وسانت جون فيلى، وكلهم من خبراء المستشرقين، قد أرسلوا إلى الشرق باعتمادهم من عملاء الامبراطورية، ومن أصدقاء الشرق، وواضعى السياسات البديلة، بسبب

معرفتهم الوثيقة العميقة بالشرق والشرقيين. وكانوا يشكلون فيما بينهم "عُصبة" - وهي الصفة التي أطلقها عليهم لورنس ذات يوم - تربط ما بين أفرادها أفكار متناقضة ووجوه شبيهة شخصية: مثل النزعة الفردية المتأصلة، والتعاطف مع الشرق إلى درجة "التوحد" الحدسي معه، والحرص الشديد على فكرة أداء "رسالة" شخصية في الشرق، و"غربة الأطوار" المكتسبة، والرفض النهائي للشرق. وكانت صورة الشرق عند الجميع تقتصر على الخبرة المباشرة الخاصة به. واتخذ الاستشراق مثملاً اتخذت السبل العملية للتصدي للشرق لديهم صورتها الأوروبية النهائية قبل اختفاء الامبراطورية وتسليم تركتها لمرشحين آخرين للقيام بدور الدولة المسيطرة.

وأصحاب النزعة الفردية من أمثال هؤلاء لم يكونوا أكاديميين، ولكنهم انتفعوا، كما سوف نرى بعد قليل، بالدراسة الأكاديمية للشرق، دون انتماء بأى معنى من المعانى إلى الزمرة الرسمية والمهنية للمستشرقين الأكاديميين. ومع ذلك فلم يكن الدور الذى اضطلعوا به يعنى الاستهانة بالاستشراق الأكاديمي أو تقويضه بل إكسابه المزيد من الفعالية: كانوا ينحدرون فكرياً من سلالة مستشرقين مثل إدوارد لين وريتشارد بيرتون، من حيث نزعة التعليم الذاتية والموسوعية لديهم، وأيضاً من حيث المعرفة شبه الأكاديمية بالشرق التى كانت تتجلى بوضوح فى تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استعاضوا عن الدراسة المنهجية للشرق (أى فى "المقررات" الدراسية) بتطوير الاستشراق الكامن والإفصاح عن عناصره، وهى التى كانت فى متناول أيديهم فى الثقافة الإمبريالية للحقبة التى عاشوا فيها. وكان الإطار المرجعي لهم، فى الحدود التى كان لهم فيها إطار مرجعي، قد شكله دارسون من أمثال وليم ميور، وأنتوني بيفان، ود. س. مارجوليوس، وتشارلز ليال، وأ. ج. براون، ورو. أ. نيكولسون، وجى لوسترانج، وأ. د. د. روص، وتوماس أرنولد، وهم الذين كانوا ينحدرون كذلك من السلالة الفكرية المباشرة لإدوارد لين. وأما آفاقهم الإبداعية فقد رسمها أساساً معاصروهم الأشهر رديارد كيلنج، الروائي والشاعر الذى أنشد أناشيده التى لا تنسى عن "السيادة على أشجار النخيل والصنوبر" معاً.

وكان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في هذه المسائل يتفق اتفاقاً كاملاً مع تاريخ كل أمة منهما في الشرق، فلقد كان للبريطانيين وجود فيه، وكانت فرنسا تنعى فقدان الهند والأراضي المؤدية إليها. وبحلول نهاية القرن كانت سوريا قد أصبحت المركز الرئيسي للنشاط الفرنسي، وإن اتفقت الآراء على أن الفرنسيين لم يكونوا قادرين، حتى في سوريا، على مجاراة البريطانيين في نوعية "العاملين" فيها ولا في درجة النفوذ السياسي. وقد تجلّت المنافسة بين إنجلترا وفرنسا حول الحصول على أسلاب الدولة العثمانية حتى في ميادين القتال في الحجاز وفي سوريا وفي بلاد ما بين النهرين أي العراق، ولكن للمستشرقين وخبراء الشؤون المحلية من البريطانيين كانوا يتفوقون على نظرائهم الفرنسيين في الفكاه وفي المآثرات التكتيكية حتى في هذه الميادين، على نحو ما أشار إليه الفطن الأريب إدموند برعموند^(٢٥). فباستثناء العبقريات الفرنسية المأرضة، مثل عقبرية لويس ماسينيون، لم يكن لدى الفرنسيين نظراء للفرنسي أو سايكس أو بيل، وإن كان لديهم إمبريالون ذوو عزم متين مثل إيتين فلانندان، وفرانكلين-بويون. فقد ألقى الكونت دي كريساتي في عام ١٩١٣ (وكان من أعلى الإمبرياليين صوتاً) محاضرة في اجتماع للتحالف الفرنسي بباريس أعلن فيها أن سوريا كانت تمثل الشرق الخاص بفرنسا، وأنها المكان الذي يضم المصالح السياسية، والأخلاقية، والاقتصادية، لفرنسا، وأضاف أن هذه المصالح لابد من الدفاع عنها في هذا العصر، "عصر الغزوات الإمبريالية". ومع ذلك فقد أشار كريساتي إلى أنه رغم تمتع فرنسا بوجود شركاتها التجارية والصناعية في الشرق، ورغم التحاق أكبر عدد من التلاميذ من أبناء الأهالي بالمدارس الفرنسية، فإن فرنسا كانت تتعرض دائماً للمدافعة ونفوذ **الشيعة** وللتهديد لا من بريطانيا فقط بل أيضاً من النمسا وألمانيا وروسيا. كانت حجة كريساتي تقول إنه إذا أرادت فرنسا أن تواصل الحيلولة دون "عودة الإسلام" فعليها أن تبسط سيطرتها على الشرق، وهي الحجة التي أيدها السناتور پول دومير^(٢٦). وقد تكرر الإعراب عن هذه الآراء في مناسبات عديدة، والواقع أن فرنسا نجحت دون الاستعانة بأحد في شمال إفريقيا وفي سوريا بعد الحرب العالمية الأولى، ولكن الفرنسيين كانوا

يشعرون أنهم لم ينجحوا فى الإدارة العملية الخاصة فيما يتعلق بالكيانات الناشئة لسكان الشرق وللمناطق التى تتمتع باستقلال نظرى فيه، وهو النجاح الذى كان الانجليز ينسبونه دائماً لأنفسهم. وربما كان الفرق الذى يشعر به المرء دائماً، فى نهاية الأمر، بين الاستشراق الفرنسى الحديث، والاستشراق البريطانى الحديث، يكمن فى الأسلوب، فلقد كانت التقاليد الفرنسية والبريطانية تشترك فى فحوى التعميمات الخاصة بالشرق والشرقيين، وبالحفاظ على التمييز بين الشرق والغرب، وتفضيل السيطرة الغربية على الشرق، ولكن الأسلوب يتفرد من بين العناصر الكثيرة التى تمثل ما اعتدنا تسميته "بالخبرة"، بكونه أوضح هذه العناصر، لأنه يمثل التعبير 'الشكلى' عن تأثير التقاليد والمؤسسات والإرادة والذكاء فى مجموعة من الظروف الواقعية المحددة، كما يمثل نتيجة هذا التأثير الذى يعتبر صوغاً أو تشكيلاً لهذه الظروف. وعلينا الآن أن ننظر فى هذا 'العامل' البارز، الذى أدى إلى إجراء تنقيح حديث فى الاستشراق فى مطلع القرن العشرين فى بريطانيا وفرنسا.

ثانياً

الأسلوب والخبرة والرؤية: الطابع الدنيوى للاستشراق

كانت صورة الرجل الأبيض التى رسمها كيلنج فى قصائد كثيرة، وفى روايات مثل كيم، وفى عدد من العبارات الشائعة التى تحول كشرتها دون اعتبارها ساخرة، أى لا تعنى ما نقول، صورة تمثل فكرة أو قناعاً أو 'أسلوباً للوجود'، ويبدو أنها أفادت كثيراً من البريطانيين أثناء وجودهم خارج بلادهم، إذ كان لون بشرتهم يميزهم تمييزاً قاطعاً، ويبعث الظمائية فى النفس، عن 'بحر' الأهالى للتلاطم، ولكن البريطانى الذى كان يتنقل بين الهند أو الإفريقيين أو العرب، كان يعلم علم اليقين كذلك مدى انتمائه إلى الذخيرة التجريبية والروحية لتقاليد المسئولة الإدارية الطويلة الأمد عن الأجناس الملونة وإمكان استغذاته منها. ولقد قصد كيلنج أن يكتب عن هذه

التقاليد، وعن أمجادها وصعوباتها، عندما كتب قصيدة احتفاء وتحمية
 "للطريق" الذى سلكه الرجال البيض فى المستعمرات:

والآن - هذا هو الطريق الذى يسلكه الرجال البيض

عندما يذهبون لتطهير أرض ما -

إن الحديد تحت أقدامهم، وكُرْمُ الأعناب من فوقهم،

والبحر عن إيمانهم وشمائلهم.

لقد سلكنا ذلك الطريق - وإنه لمثل وعاصف الرياح -

وفيه نهتدى بنجمنا المختار.

لسوف تسعد الدنيا إذا خطا الرجال البيض

فى ذاك الطريق فى تكاتف متجاورين^(٢٧)

أى إن أفضل وسيلة "لتطهير أرض ما" هى أن يتكاتف الرجال البيض تكاتفًا
 دقيقًا فى العمل، وهى إشارة إلى الاخطار الراهنة للمنافسة الأوروبية فى
 المستعمرات، وأما العجز عن تنسيق السياسات فمعناه أن الرجال البيض عند
 كيلنج على استعداد تام لخوض الحرب، إذ يقول إن الغاية هى "الحرية لأنفسنا
 والحرية لأبنائنا. فإذا لم تتوافر الحرية، خضنا الحرب". ومعنى هذا أن قناع
 القيادة الودودة الذى يلبسه الرجل الأبيض يكمن خلفه دائمًا استعداده الصريح
 لاستعمال القوة، لأن يَقْتَل وَيُقْتَل، وأما ما يضيفه الجلال على "رسالته" فهو
 إحساس ما بأنه وقف نفسه فكريًا على تحقيقها، فهو رجل أبيض، لكنه لا
 يسمى لمجرد الريح، فالمفترض أن "نجمه المختار" أعلى مكانة من الكسب
 الدنيوى. ولا شك أن الكثير من الرجال البيض قد تساءلوا فى أحيان كثيرة
 عن القضية التى يحاربون من أجلها فى ذلك "الطريق المبتل والمعاصف
 الرياح"، ولا شك أن عددًا كبيرًا منهم أصابتهم الحيرة (ولا بد) إزاء السبب
 الذى جعل لون البشرة يؤهلهم لمكانة وجودية أرفع من سائر البشر ويمنحهم
 تسلطًا كبيرًا على جانب كبير من المعمورة. ومع ذلك فإن بياض البشرة كان
 يمثل فى النهاية أمرًا لا يحتاج إلى التأكيد من عوامل أخرى، عند كيلنج وعند

الذين تأثروا بأفكاره وأقواله . فالفرد يصبح رجلاً أبيض لأن وجوده يقضى بأن يكون رجلاً أبيض، وأهم من ذلك أنه حين "يشرب تلك الكأس" ويحيا الحياة التى قضى بها القدر الذى لا رادَّ له فى "زمن الرجل الأبيض" ، لن يجد وقتاً يكفى أى تأملات، لا جدوى منها، عن الاصول أو الأسباب أو المنطق التاريخي .

ومن ثم فإن بياض البشرة كان يمثل فكرة وحقيقة واقعة، ويستتبع اتخاذ موقف عقلاني تجاه العالمين الأبيض وغير الأبيض، ويعنى - فى المستعمرات - التحدث بأسلوب خاص، والتصرف وفقاً لمجموعة محددة من القواعد، بل والإحساس بأحاسيس معينة دون غيرها . وكان يعنى أحكاماً وتقييمات وحركات معينة، إذ كان ضرباً من ضروب السلطة التى تدعو الأجناس غير البيضاء بل والأجناس البيضاء نفسها للخضوع أمامها . وقد أصبح فى إطار المؤسسات التى أنشأها (مثل حكومات المستعمرات، والهشبات القنصلية، والشركات التجارية) وسيلة للتعبير عن سياسات معينة تجاه العالم ونشرها وتنفيذها، وكانت فكرة التمتع ببياض البشرة، التى تحولت إلى فكرة جماعية غير شخصية، هى القوة السائدة فى هذه الوسيلة، وإن كانت تسمح بدرجة معينة من الحرية الشخصية . وباختصار كان الانتماء إلى جنس الرجل الأبيض منهجاً عملياً إلى حد بعيد من مناهج الانتماء إلى العالم، أو منهجاً من مناهج التحكم فى الواقع واللغة والفكر . وهذا المنهج هو الذى أتاح ظهور أسلوب محدد.

ولم يكن ظهور كبلنج نفسه وليد المصادفة، ويصدق هذا نفسه على صورة الرجل الأبيض لديه، فأمثال هذه الأفكار وأصحابها تنشأ من ظروف تاريخية وثقافية معقدة، ويشارك اثنان منها فى جانب كبير من تاريخ الاستشراق فى القرن التاسع عشر، ويتمثل أحدهما فى العادة التى باركتها الثقافة، والتى تظهر فى استعمال تعميمات شاملة ينقسم العالم وفقاً لها إلى شتى الفئات الجماعية، مثل اللغات والأجناس والأنماط والألوان والعقليات، بحيث لا تغفل كل فئة تسمية محايدة بقدر ما تمثل تفسيراً يقوم على التقييم .

وخلف هذه الفئات يكمن التعارض بين جانبيين اثنين: "ما ينتمى لنا" و"ما ينتمى لهم"، ويطغى الاول دائماً على الأخير فيه (وقد يصل ذلك إلى درجة تحويل "ما ينتمى لهم" إلى مسألة يقتصر التحكم فيها على ما "ينتمى لنا"). ولم تقتصر عوامل دعم هذا التعارض على الأنثروبولوجيا، وعلوم اللغة والتاريخ ولكنها كانت تتضمن أيضاً، بطبيعة الحال، أطروحات داروين عن البقاء والانتخاب الطبيعي، إلى جانب عامل لا يقل عنها حسماً، ألا وهو الكلام الطنان عن مذهب ثقافى رفيع يُصرف باسم المذهب الإنسانى. وأما ما منح كُتّاباً مثل رينان وأرنولد الحق فى إصدار التعميمات عن الأجناس فقد كان يتمثل فى الطابع الرسمى لتبرهم فى الثقافة المنهجية. (ولنقل) إن قيمنا "نحن" كانت قيماً ليبرالية وصحيحة وتؤمن بالرافعة الإنسانية. وكانت تدعمها التقاليد الأدبية، والدراسات العلمية المستتيرة، والبحوث العقلانية، ولقد شاركنا "نحن" باعتبارنا أوروبيين (وذوى بشرة بيضاء) فى هذه جميعاً، فى كل مرة يُعلى الناس من شأنها ويتغنون بفضائلها. ومع ذلك فإن المشاركات الإنسانية التى تشكلت من خلال تكرار ذكر القيم الشغافية كانت تضم البعض وتستثنى البعض الآخر، إذ نرى فى كل فكرة عن الفن الذى أبدعناه "نحن" (وتولى قضيته أرنولد أو راسكين أو مل أو نيومان أو كارلايل أو وينان أو جوينو أو كونت) تشكيل حلقة أخرى من حلقات السلسلة التى تربطنا "نحن" بعضنا البعض، واستبعاد حلقة أخرى لا تنتمى إلينا. وحتى لو كان ذلك دائماً من نتائج أمثال تلك الأقوال الطنانة، أينما وحيشما يذكر، فعلينا أن نتذكر أن أوروبا قد شهدت فى القرن التاسع عشر إقامة هيكل مهيب من العلم والثقافة، إن صحَّ هذا التعبير، فى مواجهة اللامتممين فعلياً (كالمستعمرات والفقراء والمنحرفين) وكان دورهم فى الثقافة هو تحميد ما لا يصلحون هم له بتكوينهم الفطري⁽²⁸⁾.

وأما الظرف الآخر الذى يشترك فى رسم صورة الرجل الأبيض فيه مع نشأة الاستشراق فهو "المجال" الذى يتحكم فيه كل منهما، وهو الزاوية التى نرى منها كيف يستتبع مثل هذا المجال طرائق خاصة، بل وشعائر خاصة،

للسلوك والتعلم والامتلاك. فالغربي وحده، على سبيل المثال، هو الذى يستطيع أن يتكلم عن "شرقيين"، مثلما كان الرجل الأبيض هو الذى يستطيع أن يشير إلى "الملونين" أو الأجناس غير البيضاء، ويسمىها بأسمائها. وكان كل قول يقوله المستشرقون أو أصحاب البشرة البيضاء (وكان التعبيران يخلآن محل بعضهما البعض) يشير إلى المسافة التى من المحال تقليدها والتى تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربى عن الشرقى. وإلى جانب ذلك كنت تسمع خلف أمثال هذه الأقوال أصداء تقاليد الخبرة والعلم والتعليم التى تحكم على الملون الشرقى أن يظل فى موقعه موضوعاً يدرسه الأبيض الغربى، بدلاً من العكس. فإذا كان المرء فى موقع السلطة -- كما كان كرومر، على سبيل المثال - رأى أن الشرقى ينتمى إلى نظام حكم يقوم على مبدأ محدد، وهو التأكد فحسب من عدم السماح للشرقى بالحصول على استقلاله وحُكم نفسه فى يوم من الأيام. وكانت الحجة تقول إنه ما دام الشرقيون يجهلون الحكم الذاتى، فالأفضل لهم أن يظلوا كذلك، لأن فيه صالحهم.

ولما كان الرجل الأبيض يعيش مثل المستشرق فى موقع يقترب كثيراً من 'خط التوتر' الذى يكفل 'استبعاد' الملونين، فقد كان يشعر أن واجبه يقضى بأن يكون دائماً على استعداد لرسم حدود المنطقة التى يستعرضها وإعادة رسم هذه الحدود. وهكذا يتناوب وقوع الفقرات التى تتضمن سرداً وصفيّاً، بصورة منتظمة، مع الفقرات التى تتضمن إعادة الإفصاح عن الحدود المرسومة والأحكام الصادرة عليها، وهى الفقرات التى تعترض مجرى السرد، وهذه من الخصائص التى تميز أسلوب الكتابة عند خبراء الشرق الذين كانوا يلبسون قناع الرجل الأبيض الذى رسمه كيلنج. وفيما يلى فقرة من رسالة كتبها ت. أ. لورنس إلى ف. و. ريتشاردز فى عام ١٩١٨!

... كان العربى يجتذب خيالى. إنها الحضارة العريقة البهرية التى اكتسبت الصفاء بالتخلص من الأرياب المنزلية وتصفى المظاهر البراقة التى يُعجّلُ المنزل لدينا باتخاذها. ومبدأ الخواء من الماديات مبدأ حسن، ويبدو أنه يتضمن كذلك ضراً من

الحواء المعنوى. فتفكير العرب يُنصبُّ على اللحظة الحاضرة، وهم يحاولون الإفلات من الحياة دون اجتياز أزمات أو تسلق جبال، وهذا يعتبر، إلى حد ما إرهاقاً نفسياً ومعنوياً، وسباقاً تدربوا عليه تماماً، وعليهم فى سبيل تضايق الصعوبات أن يتخلصوا من كثير من الأثقال التى نعتقد أنها مُسرِّفة ومهمة، ومع ذلك، ودون أن أشاركهم وجهة نظرهم على الإطلاق، أعتقد أننى أستطيع فهمها إلى الحد الذى يمكننى من النظر إلى نفسى، وإلى غيرى من الأجانب، من زاوية العرب الخاصة، ودون إدانة لها. أعرف أننى غريب عليهم، وسوف أظل غريباً، لكننى لا أستطيع الاعتقاد بأنهم أسوأ حالاً، مثلما لا أستطيع أن أتحول وأكتسب أساليب حياتهم^(٢٩).

ونجد منظوراً مماثلاً، مهما يبلغ اختلاف الموضوع قيد المناقشة فى الظاهر، فى الملاحظات التالية التى تبديها جرتروود بل:

ترى كم ألف سنة مرت على هذه الحال إالى على "حالة الحرب" التى يعيش فيها العرب! وسوف نجد الإجابة عند من يقرأون أولى السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء، فتاريخ هذه الحال يعود إلى تلك الأزمان، ولكن العربى لم يقلع على مر القرون فى استخلاص أى حكمة من خبرته. إنه لا يعيش فى أمان مطلقاً، ومع ذلك فهو يتصرف كما لو كان الآمن خبز يومه^(٣٠).

وعلىنا أن نضيف إلى هذه الكلمات ما يشرحها، ألا وهى الملاحظات التى تبديها الكاتبة بعد ذلك، وتعلق فى هذه المرة بالحياة فى دمشق:

بدأت أرى، ولو دون وضوح، معنى حضارة مدينة شرقية عظيمة، وكيف يعيش الناس فيها وما يفكرون فيه؛ ولقد تمكنت من التوافق معهم. وأعتقد أن كونى إنجليزية ساعدنى كثيراً... لقد ارتفعت مكانتنا فى العالم فى السنوات الخمس الماضية.

والاختلاف بالغ الوضوح . واعتقد أنه يرجع إلى نجاح حكومتنا في مصر إلى حد كبير . . . وهزيمة روسيا ترمز للكثير، وأظن أن السياسة القوية التي يتبعها الطورد كيرزون في الخليج الفارسي وإزاء الهند ترمز إلى ما هو أكثر بكثير، فمن لا يعرف الشرق لن يدرك مدى ارتباط هذه العناصر كلها ببعضها البعض، وليس من قبيل المبالغة أن أقول إنه لو كانت البعثة الإنجليزية قد انخفضت قُرْدَتْ على أعقابها عند أبواب مدينة كابل لما لقي السائح الإنجليزي غير الصدود والجفاء في شوارع دمشق^(٣١).

ونلاحظ فوراً في أمثال هذه الأقوال أن لفظ "العربي" أو "العرب" يتسم بالانفصال، وبطابع محدد، وباتساق ذاتي جماعي كفيل بأن يحو أية آثار لعرب أفراد لكل منهم قصة حياة تقبل السرد. أما ما اجتذب خيال لورنس فكان وضوح العربي، بسايعته صورة وباعتباره فلسفة مفترضة (أو موقناً مفترضاً) تجاه الحياة: ومع ذلك فإن لورنس يركز في الحالتين على العربي كأنما تبرز صورته من منظور شخصي غير عربي "يطهرها" من بعض عناصرها، ويحدد الطابع البدائي التلقائي للباطة العربية، وهذا الناظر "غير العربي" هنا هو الرجل الأبيض. ومع ذلك فإن "الصفاء" العربي هنا يتفق في عناصره الجوهرية مع رؤى الشاعر الأيرلندي الكبير و.ب. ييتس لبيزنطة حيث نرى

اللثة لهيب لا يغذوه حطب
لا يوقده قدح الزند أو الفولاذ
لا تُقْلَقُهُ عاصفة بل لهب يولد من لهب
تأتيه أرواح ينجبها الدم
وتغادره تعقيدات الغضب العارم^(٣٢).

وهو "صفاء" يرتبط بثبات العربي على الدوام، كأنما لم يتعرض العربي ولم يخضع للتحويلات التاريخية المعتادة. ومن المفارقات أن يبدو هذا العربي لعيني

لورنس فى صورة من 'استهلك' ذاته فى صموده الزمنى نفسه. وهكذا فإن لورنس يقول إن العمر المديد للحضارة العربية أدى إلى 'تصفية' العربى فأصبح لا يتضمن إلا صفاته الجوهرية، وإلى إنهاكه معنوياً فى غضون ذلك. ولا يتبقى لنا من ذلك إلا الصورة التى رسمتها بلّ للعربى: صورة قرون من الخسرة بلا حكمة. وهكذا فالكيان الجماعى للعربى يخلو من أى كشافة 'وجودية' أو 'دلالية'، وهو يظل كما هو، باستثناء 'التصفية' المرهقة التى يذكرها لورنس، من أقصى "السجلات القديمة للحياة فى أعماق الصحراء" إلى أقصاها. ولنا أن نفترض إذن أنه لو شعر شخصٌ عربى بالفرح، أو حزنَ لولادة طفل أو أحد أبويه، أو إذا غامره أى إحساس بمظالم الطغيان السياسى، فلا بد أن تكون هذه الخبرات ثانوية بالقياس إلى الحقيقة المجردة، وغير المزخرفة، والصامدة، وهى كونه عربياً.

ولهذا الطابع البدائى وجود متزامن على مستويين، على الأقل، الأول هو مستوى تعريف العربى، وهو الذى يختزل حقيقته، والثانى هو (ووفقاً لما يقوله لورنس ويل) مستوى الواقع الفعلى، ولم يكن هذا التلاقى المطلق (للمستويين) وليد مصادفة محضة، إذ كان من المحال تحقيقه، أولاً، إلا من الخارج بفضل مفردات وأدوات معرفية ترمى إلى غايتين، إحداهما النفاذ إلى صلب المسألة، والثانية تجنب أى تشويش قد تتسبب فيه أحداث عارضة، أو ظروف طارئة، أو خبرة عابرة. ونرى ثانياً أن ذلك التلاقى كان حقيقة تنفرد بأنها جاءت نتيجة تضافر المنهج مع التقاليد والسياسة. وقد قام كل من هذه العوامل، من زاوية معينة، بطمس الفوارق التى تميز بين النمط - الشرقى أو السامى أو العربى أو الشرق - وبين الواقع الإنسانى العادى الذى يعيشه جميع أبناء البشر، وهو ما كان الشاعر يبتس ويشير إليه باسم "اللغز الجامع على الأرضية الحيوانية"، فكان الباحث الأكاديمى يرى أن النمط الذى يحمل عنوان "الشرقى" ينطبق على أى فرد شرقي يصادفه. وأدت التقاليد المتناقلة على مدى سنوات طويلة إلى تكوين 'قشرة' من الشرعية النسبية فوق كل إشارة إلى الروح السامية أو الشرقية، وكانت العقلانية السياسية تقول إن

”جميع العناصر يتصل بعضها ببعض“ في الشرق، كما جاء في العبارة الرائعة التي قالتها بل. وهكذا فإن الطابع البدائي كان راسخاً في الشرق، بل كان نفسه هو الشرق، وهي الفكرة التي كان كل من يتناول الشرق أو يكتب عنه يُضطر للرجوع إليها، كما أننا يرجع إلى محك خالد يتجاوز حدود الزمن أو الخبرة.

ولدينا مدخلٌ ممتاز لفهم انطباق ذلك كله على أصحاب البشرة البيضاء من العملاء والخبراء والمستشارين في شئون الشرق، إذ لم يكن يهم لورنس وبل إلا أن تنتمى إشارتهما إلى العرب أو الشرقيين إلى أعراف مرجعية ويسهل إدراكها في صوغ القضية، وهي أعراف قادرة على إدراج أى تفاصيل فرعية وثانوية تحت رايتها. ولكن فلنسال، بقدر أكبر من التخصيص، من أين جاءت المفاهيم النمطية ”للعربى“ أو ”السامى“ أو ”الشرقى“ ؟

سبق أن ذكرنا كيف كان التعميم عن ”الشرق“ في القرن التاسع عشر، وعند بعض الكتّاب مثل ريتان ولين وفلووير وكوسان دى بيرسفال وماركس ولامارتين، يستمد قوته من الصور التي كان من المقترض أنها تمثل كل ما هو شرقي، وكان هؤلاء يرون أن كل ذرة من ذرات الشرق تفصح عن طابعها الشرقي، وقد بلغ ذلك حدّاً جعل صفة الشرقي تتغلب على أى مثال أو حادثة توازنها: فكان الإنسان الشرقي شرقياً في المقام الأول وإنساناً في المقام الثانى. وكان مثل هذا التعميط الجذرى يتلقى الدعم الطبيعى من العلوم (أو من ضروب ’الخطاب‘ كما أحب أن أسميها) التي تتعقب الأصول والجذور وصولاً إلى مراتب الجنس البشرى، أو فئاته، التي كان من المقترض أن تقدم تفسيراً - فى ضوء تاريخ تطور الأحياء - لموقع كل من ينتمى إلى الجنس البشرى. وهكذا نجح البعض فى إقامة فوارق أقرب إلى الصحة العلمية داخل بعض الفئات العامة شبه الشائعة على اللسان، مثل فئة ”الشرقيين“، وكانت معظم هذه الفوارق تقوم أساساً على الأنماط اللغوية - مثل اللغات السامية، والدرافيدية، وهى من فروع الهندية الأوروبية فى جنوب آسيا، والحامية -

ولكنها سرعان ما استطاعت أن تأتي بأدلة أنثروبولوجية ونفسية وبيولوجية وثقافية تدعمها. وكان مصطلح "السامية" عند رينان مثلاً يعتبر تعميماً لغوياً، لكنه استطاع في يديه أن يكتسب شتى الأفكار الموارية له من علوم التشريح والتاريخ والأنثروبولوجيا بل والجيولوجيا. وهكذا أصبح من الممكن استعمال مصطلح "السامية" دون اعتباره وصفاً أو تسمية بسيطة، إذ إنه بدأ يطبق على أية مجموعة معقدة من الأحداث التاريخية والسياسية، بغرض اختزالها والوصول إلى "نواة" داخلها متأصلة فيها وسابقة عليها. وهكذا غدت فئة "السامية" فئة تتجاوز الزمن وتتجاوز الفرد، وتهدف إلى التنبؤ بأى سلوك "سامى" منفصل عن غيره، استناداً إلى جوهر "سامى" مفترض، كما تهدف أيضاً إلى تفسير جميع جوانب الحياة الإنسانية والنشاط البشرى فى ضوء عنصر "سامى" مفترض.

وقد يحار المرء فى تفسير السيطرة العجيبة لأمثال هذه الأفكار التى تتسم بطابع "تأديسى" نسبى على الثقافة الليبرالية الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر، إلا إذا تذكر أن مجاذبة بعض العلوم، مثل علوم اللغة والأنثروبولوجيا والبيولوجيا كانت ترجع إلى أنها علوم تجريبية لا تأملية أو مثالية. صحيح أن قول رينان بوجود لغة سامية أم، مثل قول بوب بوجود لغة هندية أوروبية، كان يعتمد على افتراض وضعه بنفسه، ولكنه كان يعتبر افتراضاً منطقياً ومحتوماً ما دامت هذه اللغة الأم تمثل شكلاً أولياً يستند إلى بيانات مفهومة علمياً وتقبل التحليل التجريبي لبعض اللغات السامية المحددة. وهكذا فإن محاولة صياغة نمط لغوى بدائى وأوّل (وكذلك صياغة نمط ثقافى ونفسى وتاريخى بدائى وأوّل) كانت تتضمن أيضاً "محاولة لتحديد إمكانية بشرية بدائية"^(٣٣) تنبع منها، بصورة واحدة، نماذج سلوكية محددة إلى أقصى حد. ولكنه كان من المحال إجراء هذه المحاولة لولا الإيمان بالتكامل بين العقل والجسم -- من وجهة نظر تجريبية كلاسيكية -- وبأن العوامل التى تتحكم فيهما معاً تتمثل أصلاً فى أية مجموعة من الظروف الجغرافية والبيولوجية وشبه التاريخية^(٣٤). ولم يكن أحد يستطيع أن يهرب من هذه "المجموعة"،

كما إن أحدًا من الأهلالي لم يكن يتمتع بالقدرة على اكتشافها أو معرفتها من خلال الاستبطان . وهكذا فإن هذه الأفكار التجريبية كانت تدعم ما بيديه المستشرقون من انحياز فى ولعهم بالآثار القديمة، فكانوا يشعرون، فى جميع دراساتهم للإسلام "الكلاسيكى" وللبوذية والزرادشتية، بأنهم يشبهون - إذا استعرنا اعتراف الدكتور كازويون، إحدى الشخصيات الرئيسية فى رواية ميدلمارش للكاتبه جورج إليوت (١٨٧١ - ١٨٧٢) - "شبحًا لأحد القدماء، يتجول فى العالم ويحاول أن يرسم فى ذهنه صورة لما كان عليه، على الرغم من الدمار الذى أصابه ومن التغيرات المحيرة"^(٣٥).

ولو كانت هذه الأطروحات عن الخصائص اللغوية والحضارية، والعنصرية آخر الأمر، مجرد جانب واحد من جوانب مناظرة أكاديمية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، فرمما استطعنا تجاهلها باعتبارها مادة تصلح لمسرحية ذهنية غير مهمة، ولكن الواقع يقول إن الأفكار المطروحة فى هذه المناظرة، بل والمناظرة نفسها، كانت شائعة على نطاق بالغ الاتساع، إذ كانت "النظرية العنصرية التى يحفزها ارتفاع مد المشاعر القومية وانتشار الإمبريالية، ويدعمها علمٌ ناقص أسى استيعابه، لا يكاد يطلع فيها أحد" فى ثقافة أواخر القرن التاسع عشر، كما قال ليونيل تريبينج^(٣٦). كانت نظرية الأجناس، والأفكار الخاصة بالأصول البدائية، والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير الأجناس البيضاء (أو الآرية)، والحاجة إلى أراضى المستعمرات - كانت جميعاً عناصر فى مزيج خاص من العلم والسياسة والثقافة يهدف دائماً، وبلا استثناء تقريباً، إلى رفع أوروبا أو رفع جنس أوروى ما إلى موقع السيادة على 'الأقسام' غير الأوروبية للبشرية. كما إننا نجد اتفاقاً عاماً أيضاً على إحدى صور النظرية الداروينية، وهى صورة وافق عليها داروين نفسه، وتقول إن الشرقيين المحدثين يمثلون البقايا المنحطة لعظمة سابقة، وإنه من الممكن إدراك صورة حضارات الشرق القديمة أو "الكلاسيكية" فيما أتى به الانحطاط الحالى من ضروب الفوضى، وذلك بسبب عاملين لا ثالث لهما، أولهما (١) أن الحبيير ذا البشرة البيضاء المسلح

بتقنيات علمية باللغة الدقة قد قام بالغبيلة وإعادة البناء، وثانيهما (ب) أن المفردات ذات المعاني العامة الشاملة (كـالساميين والآريين والشرقيين) لا تشير إلى مجموعة من الأوهام بل إلى صفوف منتظمة من الفروق الموضوعية والمتفق عليها فيما يبدو. وهكذا كانت الإشارة إلى ما كان الشرقيون يقدرون عليه وما لا يقدرون عليه تجد دعماً لها في بعض "الحقائق" البيولوجية مثل تلك التي أفصح عنها ب. تشارلز ميثيل في دراسة عنوانها "نظرة بيولوجية إلى سياستنا الخارجية" (١٨٩٦) ومثل التي نجدها في كتاب توماس هنري هكسلي بعنوان "الصراع من أجل الوجود في المجتمع البشري" (١٨٨٨) وفي كتاب بنجامين كيد "التطور الاجتماعي" (١٨٩٤) وكتاب ب. كروزيير "تاريخ التطور الفكري على نهج المذهب الحديث للنشوء والارتقاء" (١٨٩٧ - ١٩٠١) وكتاب تشارلز هارثي "بيولوجيا السياسة البريطانية" (١٩٠٤)^(٣٧) وكان المفترض أنه إذا كانت اللغات تختلف عن بعضها البعض على نحو ما قال به علماء اللغة، فإن من يستخدمون اللغة يختلفون اختلافات مماثلة، في عقولهم، وثقافتهم وإمكاناتهم بل وأجسامهم. وكانت هذه الفوارق تدعمها قوة الحقيقة الوجودية التجريبية، إلى جانب أدلة مُقنعة على هذه الحقيقة في الدراسات الخاصة بالاصول والتطور والشخصية والمصير.

أما الذي علينا أن نؤكد أنه فهو أن هذه الحقيقة الخاصة بالفوارق التي تميز الأجناس والحضارات واللغات بعضها عن البعض كانت تعتبر (أو تتظاهر بأنها) حقيقة جذرية لا يمكن اقتلاعها. وكان المعتقد أنها تضرب بجذورها في الأعماق، فتزعم أنه لا مهرب من الأصول، ومن الأنماط التي لولا هذه الأصول ما نشأت، وأنها ترسم الحدود الحقيقية فيما بين البشر، وهي الحدود التي تُبنى عليها الأجناس والأمم والحضارات، كما كانت تُحوّل اتجاه النظر فتصرفه عن الحقائق الإنسانية مثل الفرح والمعاناة والتنظيم السياسي وترغم الناظر على الرجوع إلى الأعماق حيث الأصول التي لا تتغير ولا تبدل. ولا يستطيع العالم أن يهرب في بحثه من هذه الأصول مثلما لا يستطيع الشرقي

أن يهرب من "الساميين" أو "العرب" أو "الهنود" الذين ينتمى إليهم انتماءً يفسره واقعه الراهن، وهو الواقع المنحط المتخلف الراجح تحت الاستعمار، والذي يحكم عليه بالاستبعاد (والاختفاء) لولا قيام الباحث ذى البشرة البيضاء بتقديده فى صورة تعليمية.

كانت مهنة الباحث المتخصص تأتى بمزايا فريدة لصاحبها، ونحن نذكر أن إدوارد لين كان يستطيع الظهور بظهور الشرقى مع الاحتفاظ بحياده العلمى (الموضوعى). وقد أصبح الشرقيون الذين درسهم يمثلون فى الواقع صورة الشرقيين لديه، فلم يكن يرى أنهم أشخاص حقيقيون فحسب بل كان ينظر إليهم أيضاً باعتبارهم موضوعات أثرية يعرضها ويناقشها، وكان ذلك المنظور المزدوج يشجع على تقديم مفارقة مصطنعة من لون ما. فلدينا من ناحية مجموعة من الناس الذين يعيشون فى الحاضر، ولدينا من ناحية أخرى صورة هؤلاء الناس - موضوع الدراسة - الذين أصبحوا "المصريين" أو "المسلمين" أو "الشرقيين". ولا يستطيع إلا الباحث أن يرى ويتلاعب بالتفاوت ما بين المستويين. كان اتجاه المستوى الأول يتميز دائماً بزيادة التنوع، ومع ذلك فإن هذا التنوع كان يتعرض، بصفة دائمة أيضاً، لقيود وضغوط انتهت به إلى الرجوع إلى ما هو 'أعمق'، من 'أصول' و'جذور' اتخذت صورة التعميم. وهكذا أصبح المستشرقون يرجعون كل مثال حديث للسلوك من جانب الأهالى (فى الشرق) إلى ما يُعتبر 'الأصل' الذى ينتهى إليه، وهو الذى كانت قوته تزداد فى غضون ذلك. وكان هذا اللون من "الإرجاع" يمثل منهج البحث الاستشراقى على وجه الدقة.

كانت قدرة إدوارد لين على تناول المصريين باعتبارهم بشراً لهم حضور راهن وباعتبارهم، فى نفس الوقت، أمثلة تؤكد صحة وجود نوع خاص منفرد من البشر من الدوال الخاصة بمبحث الاستشراق وبالأراء الشائعة عن المسلمين أو الساميين من أبناء الشرق الأدنى. كان الساميون الشرقيون خير من يُمكن المستشرق من مشاهدة الحاضر والأصل معاً، إذ أصبح من أيسر السير تفهم اليهود والمسلمين، باعتبارهم موضوع دراسته، بسبب أصولهم 'البدائية'،

وكان ذلك (ولا يزال إلى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث. كان ريتان يعتبر الساميين نموذجاً لتوقف التطور والنمو، وأصبح ذلك يعنى، من زاوية التطبيق العملى، أنه كان من المحال على المستشرق أن يُسلم بقدرة أى سامى حديث مهما يكن إيمانه بأنه حديث، على تخطى المسافة التى تفصله عن أصوله، وهى الأصول التى تتحكم فى تنظيم حياته. وكانت هذه القاعدة 'التطبيقية' تسرى على المستويين الزمانى والمكانى معاً، بحيث لم يكن أحد يعتبر أن أى سامى يستطيع أن يتقدم فى الزمن بحيث يتجاوز التطور الذى حققه فى الفترة "الكلاسيكية"، أو أن يتحرر يوماً ما من البيشة الرعوية الصحراوية لحيته وقبيلته. وهكذا كان من الممكن، بل من الواجب، إرجاع كل مظهر من مظاهر حياة "الساميين" الفعلية إلى الفشة البدائية التى تشرح ذلك المظهر ألا وهى فئة أو مرتبة "السامية".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كان هذا النظام المرجعى قد ازدادت قوته التنفيذية زيادة هائلة، وأعطى به النظام الذى يتيح إرجاع كل حالة من حالات السلوك الفعلية المنفصلة، بعد اختزالها، إلى عدد صغير من الفئات "الأصلية" التى تشرح تلك الحالة وتوضحها، وكانت مكانته فى الاستشراق معادلة لمكانة البيروقراطية فى الإدارة العامة فى 'مؤسسات' الدولة حيث تُعتبر 'المؤسسة' أكبر فائدة من المُلَفَّات الفردية، وحيث ترجع أهمية الفرد قطعاً، وفى المقام الأول، إلى أنه السبب فى وجود الملف فى 'المؤسسة'. ولابد أن نتخيل أن عمل المستشرق يشبه عمل الموظف الكتابى الذى يقوم بوضع ضروب بالغة التنوع من المُلَفَّات فى خزانة ضخمة تحمل عنوان "الساميين". ولنتظر إلى باحث مثل وليم روبرتسون سميث الذى استعان بالمكتشفات الحديثة فى علم الأنثروبولوجيا المقارنة، وأنثروبولوجيا الحياة البدائية، فجمع ما بين سكان الشرق الأدنى وكتب عن أواصر القرابة بينهم وعادات التزاوج لديهم، وشكل شعائرهم الدينية ومضمونها. وترجع قوة العمل الذى قام به سميث إلى وضوحه فى نزع الطابع الأسطورى، وبأسلوب جلدى، عن الساميين، فهو يرفع الحواجز 'الاسمية' التى أقامها الإسلام وأقامتها اليهودية

فى وجه العالم، ويستخدم فقه اللغات السامية، والأساطير السامية، وبحوث المستشرقين "فى بناء صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تتميز باتساقها مع جميع الحقائق العربية". فإذا نجحت هذه الصورة فى الكشف عن جذور عقيدة التوحيد فى الديانة "الطوطمية" الوثنية أو عبادة الحيوان، وهى التى سبقت الإسلام واليهودية، وإن كان تأثيرها لا يزال محسوساً، كان الباحث قد وُفق فى بحثه، وذلك، حسبما يقول سميث، على الرغم من أن "مصادرها المحددة تبذل قصارى جهدها لإلقاء لُثم على جميع التفاصيل الخاصة بالأديان الوثنية القديمة" (٣٨).

كانت دراسة سميث للساميين تشمل عدة مجالات مثل اللاهوت والأدب والتاريخ، وقد أبدى فيها وعيه الكامل بالعمل الذى أنجزه المستشرقون (انظر، على سبيل المثال، الهجوم الضارى الذى شنه سميث فى عام ١٨٨٧ على كتاب ريشان تاريخ شعب إسرائيل) والأهم من ذلك أن دراسته كانت تهدف إلى المساعدة فى فهم الساميين المحدثين. وأعتقد أن سميث كان حلقة أساسية من حلقات السلسلة الفكرية التى تربط "الخبير ذا البشرة البيضاء" بالشرق الحديث. ولم يكن من الممكن لولا سميث أن نجد بين أيدينا أى لون من ألوان "الحكمة" الموجزة التى كان لورنس وهوجارت وبل وغيرهم يقدمونها إلى العالم باعتبارها "خبرة شرقية". بل إن سميث نفسه، باعتباره باحثاً أثرياً، لم يكن ليستطيع أن يتكلم بنصف ما كان يتكلم به من قوة مرجعية لو لم يستعن "بالحقائق العربية" استعانة مباشرة إلى جانب ما درسه من آثار الماضى. أى إن كتابته كانت تستمد ثقلها من الجمع بين "فهمه" للفئات البدائية وقدرته على إدراك الحقائق العامة التى تكمن خلف "الشوارد" العملية للسلوك الشرقى المعاصر. زد على ذلك أن هذا الجمع الخاص كان يبشر بأسلوب الخبرة الذى بنى عليه لورنس وبل وفيلبي صيتهم النافع.

ولقد قام سميث، مثل ريتشارد بيرتون وتشارلز داوتى من قبله، برحلات فى الحجاز ما بين عامى ١٨٨٠ و ١٨٨١، إذ كانت الجزيرة العربية ولا تزال

تشغل موقعاً متميزاً في عين المستشرق، ولم يكن السبب يقتصر على أن المسلمين يعتبرون أن الإسلام يمثل المناخ النفسى لذلك المكان، بل كان يتجاوز ذلك إلى مظهر الحجاز الذى يوحى بالتخلف التاريخى المعادل للتخلف الجغرافى، وهكذا كان المستشرقون يعتبرون الصحراء العربية مكاناً يستطيعون إصدار الأحكام على ماضيه بالشكل (والمضمون) اللذين تتخذهما أحكامهم على حاضره. إذ تستطيع نفي الحجاز أن تتكلم عن المسلمين، وعن الإسلام الحديث، والإسلام البدائي دون أن تحرص على التمييز بين هذه الموضوعات. وقد تمكن سميث من أن يضيف على هذه المفردات التى تفتقر إلى أى أسس تاريخية قدراً من المرجعية الإضافية، بفضل دراساته السامية. والصوت الذى نسمعه في تعليقاته يُنبئُ عن موقف باحث يُحكم معرفته بكل ما سبق الإسلام والعرب وبلاد العرب، إذ يقول:

من خصائص الديانة المحمدية أن الشعور القومى يرمته يكتسب مظهرًا دينيًا، مثلما نجد أن الناس جميعًا، والأشكال الاجتماعية للبلد المسلم كلها ترتدى ثوبًا دينيًا. لكنه من الخطأ أن نفترض وجود شعور دينى حقيقى فى أعماق كل ما يبرر وجوده باتخاذ شكل دينى. إذ إن عصبية العربى تضرب بجذورها فى نزعة محافظة أعمق من إيمانه بالإسلام. ويتسم دين النبى بمعيب كبير ألا وهو أنه يسمح، بسهولة، بظهور التعصب العرقى للذين ظهرت الدعوة بينهم أول ما ظهرت، وبأنه أظهر الحماية لعدد كبير من الأفكار الهمجية والبالية، والنسب لابد أن محمداً نفسه لم يكن يرى لها قيمة دينية، ولكنه تركها تدخل مذهب تيسيراً لنشر عقائده الإصلاحية. ومع ذلك فإن الكثير من العصبية التى يتميز بها دين محمد، فيما يبدو لنا، ليس لها أساس فى القرآن^(٣٩).

والضمير المتصل فى "لنا" فى الجملة الأخيرة، فى هذه القطعة ذات المنطق العجيب، يحدد تحديداً صريحاً موقع الرؤية عند الرجل الأبيض. وهذا يسمح

"لنا" أن نقول في الجملة الأولى إن **الحيلة السياسية والاجتماعية** كلها "تكتس" ثوباً دينياً (ومن ثم يمكن وصف الإسلام بأنه نظام شمولي) وأن نقول بعدها في الجملة الثانية إن الدين لا يعدو كونه قناعاً يستخدمه المسلمون (أى إن جميع المسلمين متفقون بصفة أساسية). وتزعم الجملة الثالثة أن الإسلام - وإن كان الإيمان به عميقاً في قلب العربي - لم "يُصلح" حقاً تلك النزعة المحافظة الأساسية والجاهلية عند العربي. وليس هذا كل ما في الأمر، بل يمسى الكاتب قائلاً إن نجاح الإسلام ديناً يرجع إلى أنه تهاون فسمح لتلك العصبية العربية "الأصلية" بأن تدخله. ولابد لنا أن نعزو هذه الخطوة التكتيكية (إذ يتضح من كلامه أنها كانت كذلك) إلى محمد نفسه، الذي كان على أية حال، في رأى سميت، يسوعياً متخفياً لا يعرف الرحمة. ولكن سميت يكاد يمحو كل ما سبق قوله، تقريباً، في الجملة الأخيرة التي يؤكد "لنا" فيها أن كل ما قاله عن الإسلام غير صحيح، ما دامت جوانب الإسلام الأساسية التي يعرفها الغرب ليست "محمدية" على أية حال.

الواضح أن المستشرق غير ملتزم بمبادئ الهوية وعدم التناقض، إذ تسيطر عليه الخبرة الاستشراقية القائمة على الحقيقة الجماعية الدائمة التي تقع في نطاق الفهم الفلسفي والبلاغي لدى المستشرق، ويستطيع سميت أن يتكلم دون أدنى قلق عن "عادات العقل العربي، غير الدينية بطبيعتها... ذات الميول العملية العقيمة"، وعن الإسلام باعتباره نظاماً يقوم على "النفاق المنظم"، وعن استحالة "الشعور بأى احترام لاسلوب العبادة عند المسلم، وهو الذي يتخذ منهاجاً مختزلاً من الشكليات والتكرار الذي لا يجدى". وضروب هجومه على الإسلام لا تنسم بالنسبية، إذ يرى بوضوح أن تفوق أوروبا وتفوق المسيحية تفوق فعلي لا متخيل. وتتميز رؤية سميت للعالم بأنها رؤية ثانية، على نحو ما يتبدى في أمثال الفقرة التالية:

يختلف المسافر العربي اختلافاً بيناً عنّا، فهو يعتبر أن جهنم الانتقال من مكان لمكان يمثل مصدر ضيق وحسب، وهو لا يستمتع بالجهنم إلهماً نستمتع "نحن" وهو يتألم بكل لونه من الجوع أو التعب إلهياً العكس منا "نحن" ولن نتسكن من

إقناع الشرقى أنك حين تنزل من فوق الجمل الذى كنت تركبه
قد ترغب فى أى شيء آخر سوى أن تستريح وتدخن وتشرب.
زد على ذلك أن العربى لا يكاد يستجيب للمشاهد الخلابة
[ولكننا "نحن" نستجيب]»^(١).

نحن إذن "هذا" وهم "ذلك". وأما أى عربى يقصده، وأى إسلام، ومتى
وكيف، ووفقاً لأية اختيارات، فتلك فوارق لا تتصل فيما يبدو بالفحص
الذى يقوم به سميت للحجاز والخبرات التى تعرض لها فيه. والمسألة
الجوهرية هى أن كل ما يستطيع المرء أن يعرفه أو يعلمه عن "الساميين"
و"الشرقيين" يجد التأكيد الفورى له لا فى أوصاف الأرشيف فحسب بل من
الملاحظة الميدانية المباشرة.

كان عمل كبار خبراء الشرق فى إنجلترا وفرنسا، فى القرن العشرين،
مُسْتَفَى من هذا الإطار 'القسرى' الذى يقيد الإنسان "الملون" الحديث بسلسلة
لا فكاك منها من 'الحقائق' العامة التى صاغها باحث أوروبى أبيض عن
الأسلاف الأولية اللغوية والأنثروبولوجية والمذهبية لذلك الإنسان. كما
أضاف هؤلاء الخبراء إلى هذا الإطار أساطيرهم وهواجسهم المسيطرة الخاصة
وهى التى قام الدارسون بفحصها فحصاً مُحْكَمًا فى كتابات بعض الكتاب
مثل داوتى ولورنس. وكان كل منهم - مثل ويلفريد سكاوين بلنت،
وداوتى، ولورنس، ويل، وهوجارث، وفيلبي، وسايكس، وستورز - يعتقد
أن رؤاه لكل ما هو شرقى رؤى فردية، وضعها بنفسه نتيجة تلاقيه الشخصى
العميق مع الشرق أو الإسلام أو العرب، وكان كل منهم يعرب عن احتقاره،
بصفة عامة، للمعرفة الرسمية القائمة عن الشرق. وقد كتب داوتى فى كتابه
رحلات فى صحراء العرب يقول "إن الشمس جعلتني عربياً ولكنها لم
تنحرف بى يوماً نحو الاستشراق". ولكنهم كانوا جميعاً (باستثناء بلنت)
يعربون، فى آخر المطاف، عن العداء الغربى التقليدى للشرق والخوف منه.
وأدت آراؤهم إلى تنقيح الأسلوب الأكاديمى للاستشراق الحديث وإكسابه لمسة
شخصية، وهو الذى كان عامر الجعبة بالتعميمات الشاملة، و"بالعلم"

المغرض الذي لم يكن يقبل الطعن في أحكامه، ويزخر بالصيغ الاختزالية. (ولنسمع ما يقوله داوتى في الصفحة نفسها التي ترد فيها سخريته من الاستشراق: "إن الساميين يشبهون رجلاً يجلس في مكان يبدو للعيون مثل البالوعة، وإن كانت جباههم تلمس عنان السماء".^(١١)) كان المستشرقون يعملون، ويقدمون الوعود، ويوصون باتخاذ سياسات عامة بناء على تلك التعميمات، وفيما يعتبر مفارقة عجيبة، كانوا يكتسبون هوية الشرقيين ذوي البشرة البيضاء، في إطار الثقافة التي وُلدوا في كنفها، حتى ولو كان انغماسهم المهني في أحوال الشرق، بالنسبة لداوتى ولورنس وهوجارت وبل (شأنهم في ذلك شأن سميت) لم يمنهم من احتقار الشرق احتقاراً تاماً، إذ كانوا يرون أن القضية الرئيسية تنحصر في الحفاظ على سيطرة الرجل الأبيض على الشرق والإسلام.

وقد نشأت من هذا المشروع جدلية جديدة، فلم يعد المطلوب من الخبير الشرقي أن يقتصر على "الفهم" فحسب، بل كان ينبغي عليه أن يدفع الشرق إلى أداء دور ما، وينبغي عليه تجنيد قوته للعمل في صفوف ما لدينا "نحن" من قيم وحضارة ومصالح. وهكذا تحول المعرفة بالشرق أو تُترجم ترجمة مباشرة إلى نشاط معين، تؤدي نتائجها أو تنشئ تيارات جديدة في الفكر والعمل في الشرق. ولكن هذه النتائج بدورها تفرض على الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا باعتباره هذه المرة مؤلف كتاب علمي عن الشرق بل باعتباره بانياً من بناء التاريخ المعاصر، ومن بناء الشرق باعتباره حالة واقعية عاجلة (لا يستطيع فهمها الفهم الكافي إلا الخبير، لأنه هو الذي بدأها). وهكذا تبرز شخصية المستشرق في تاريخ الشرق وتصبح جزءاً منه، بل يتعدى التمييز بينهما، ويصبح في عيون الغرب العلامة المميزة للشرق، والتي تتميز بوضوح أدق. وفيما يلي موجز لهذه الجدلية:

كان بعض الانجليز، وعلى رأسهم كيتشنر، يعتقدون أن ثورة العرب على الأتراك من شأنها تمكين إنجلترا، في حربها مع ألمانيا، من إلحاق الهزيمة بحليفها تركيا في الوقت نفسه. وكانت

معرفتهم بطبيعة وقوة وموطن الشعوب الناطقة بالعربية تدعوهم إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الثورة سوف يحالفها التوفيق، وهم أيضاً يحددون طابعها ومنهجها. وهكذا سمحوا لها بأن تبدأ، بعد الحصول على تأكيدات رسمية بالمساعدة من الحكومة البريطانية. ومع ذلك فإن ثورة شريف مكة فاجأت معظم الناس ولم يكن الحلفاء جاهزين لها، فاثارت مشاعر متناقضة، فأيدها البعض بشدة وعارضها البعض بشدة، وفي خضم التصادم بين غيرة هذا وغيره ذاك، بدأ الفشل يدب في شئونها^(٢١).

هذا هو الملخص الذي وضعه لورنس بنفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة، وهو يتحدث فيه عن "معرفة" "بعض الإنجليز" من أصحاب حركة في الشرق أنجبت "شئونها" ذريةً مختلطة، ومعنى ذلك أن سمات الغموض، والنتائج التي تجمع بين الحقيقة والخيال، وبين المحزن والمضحك، والتي نجت عن هذا الوضع الجديد للشرق الذي دبت فيه الحيوية، أصبحت موضوعاً يكتب فيه الخبراء، أو شكلاً جديداً من 'الخطاب' الاستشراقي الذي يقدم رؤية للشرق المعاصر، لا باعتبارها سرداً قصصياً بل باعتبارها جماع التعقيدات والإشكاليات والآمال المحطمة، وباعتبار أن صاحبها المستشرق الأبيض هو الذي تنبأ أو بشر بها وحدد معالمها أو تفاصيلها بوضوح.

ولقد سبق لنا أن صادفنا انتصار الرؤية على السرد القصصى في كتاب إدوارد لين عن المصريين المحدثين، وهو ما يصدق حتى على كتاب يتخذ صورة القصة الصريحة مثل أعمدة الحكمة السبعة. والصراع بين النظرة الكلية إلى الشرق (على نحو ما يتبدى في الوصف والتسجيل الأثري) وبين السرد القصصى لأحداث وقعت في الشرق، صراعٌ يجرى على عدة مستويات ويتعلق بعدة قضايا مختلفة. ولما كان هذا الصراع يتجدد كثيراً في 'خطاب' الاستشراق، فهو جدير بتحليل موجز في هذا السياق. فالمستشرق يستعرض

الشرق من علي، وهذفه إدراك جميع تفاصيل الصورة التي تمتد وتتسع أمام عينيه - من الثقافة إلى الدين والذهن والتاريخ والمجتمع. وتحقيق ذلك يتطلب منه أن يرى جميع التفاصيل من خلال مجموعة الفئات 'المختزلة' (مثل المسلمين، والعقل العربي، والشرق، وهلم جرا). ولما كانت هذه الفئات أساساً فئات 'تخطيطية' تتميز بالكفاءة، ولما كان من المفترض، تقريباً، أننا لن نجد شرقياً يستطيع أن يعرف نفسه معرفة توازي معرفة المستشرق له، فإن أى رؤية للشرق لابد أن يعتمد تحقيق معناها واكتساب قوتها، آخر الأمر، على الشخص أو المؤسسة أو 'الخطاب' الذى تنتمى إليه. وأية رؤية شاملة تتميز فى جوهرها بأنها رؤية 'محافضة'، ولقد شهدنا فى غمار عرضنا لتاريخ الأفكار الخاصة بالشرق الأدنى فى الغرب كيف حافظت هذه الأفكار على نفسها بغض النظر عن أى أدلة تنقضها. (بل إننا نستطيع القول بأن هذه الأفكار تأتي بالأدلة التى تُثبت صحتها).

ويُعتبر المستشرق، أساساً، أداةً من لون ما من أدوات هذه الرؤية الشاملة، وحالة إدوارد لين تمثل تمثيلاً صادقاً حالة كل فرد يعتقد أنه يخصص مرتبةً ثانويةً لأفكاره، أو حتى لما يشاهده، بحيث تسبقها مقتضيات رؤية "علمية" من نوع ما للظاهرة الكلية المعروفة فى مجموعها باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. وكل رؤية من هذه الرؤية إذن تتسم بالجمود، مثلما كانت الفئات العلمية التى يسترشد بها الاستشراق فى القرن التاسع عشر جامدة ثابتة، ولم يكن المستشرق يتخطى حدود بعض المفاهيم مثل "الساميين" أو "العقل الشرقى"، فلقد كانت هذه محطات نهائية يجتمع فيها كل ضرب من ضروب السلوك الشرقى فى إطار النظرة العامة إلى المجال كله. وكان الاستشراق، باعتباره مبحثاً أو مهنة أو لغة متخصصة أو ضرباً من 'الخطاب'، يرهن وجوده باستمرار صورة الشرق الكلية فلولا وجود هذا "الشرق" لامتنع وجود المعرفة المتسقة المفهومة والتفصيلية التى تسمى "الاستشراق". وهكذا فإن الشرق ينتمى للاستشراق، مثلما يُفترض عدم وجود أية معلومات تتصل بالشرق وتنتمى إليه فى ذاته (أو تدور حوله).

ولكننا نلمح ضغطاً مستمراً يتعرض له هذا المذهب الجامد الثابت الذي يفترض وجود "عناصر جوهرية متزامنة"^(٤٣) ، وهو الذى أسميته الرؤية، لأنه يفترض القدرة على رؤية الشرق كله دفعة واحدة. وأما مصدر الضغط فهو السرد القصصى، لأنه إذا ثبت أن أى تفاصيل شرقية قادرة على الحركة، أو التطور، فسوف نسمح لعنصر التوالى الزمنى (أو التفسير على مر الزمن) بدخول مذهب البحث، فإذا بما كان مستقراً فى الظاهر - والمعروف أن الشرق مرادف للاستقرار والثبات السرمدي - وقد بدا غير مستقر. وعدم الاستقرار يوحي بأن التاريخ يمكن أن يكون له شأن فى الشرق ومن أجل الشرق، والتاريخ يتميز بتفاصيله التى قد توقف مسار الأحداث، وتيارات التغيير التى يشهدها، وبميله إلى التطور أو التدهور أو الحركة الدرامية. وهكذا فإن التاريخ والسرد القصصى الذى يمثله يقسمان الحجة على قصور "الرؤية" وعلى أن اعتبار "الشرق" مرتبة وجودية غير مشروطة اعتباراً ينقض ما يستطيعه الواقع حقاً من التغيير والتحول.

أضف إلى ذلك أن السرد القصصى هو الشكل المحدد الذى يتخذه التاريخ المكتوب لمعارضة فكرة الدوام الكامنة فى "الرؤية". ولقد أحس إدوارد لين بأخطار السرد القصصى عندما رفض وضع نفسه وما يسجله من معلومات فى شكل الخط المستقيم، وفضل على ذلك الشكل الهائل للرؤية الموسوعية أو المعجمية. فالسرد القصصى يؤكد قوة الإنسان وقدرته على أن يولد وينمو ويموت، ويؤكد ميل المؤسسات وحقائق الواقع القائمة إلى التغيير، ويرجح أن مظاهر الحداثة والمعاصرة سوف تحلّ فى النهاية محلّ الحضارات "الكلاسيكية"، وهو ما يؤكد قبل كل شيء أن سيطرة "الرؤية" على حقائق الواقع لا تزيد عن كونها تعبيراً عن إرادة السلطة وعن إرادة الصدق والتفسير، لكنها لا تمثل أحوال التاريخ الموضوعية، أى إن السرد القصصى يقدم وجهة نظرٍ أو منظوراً أو وعياً معارضاً "لشبكة" الرؤية التى لا تسمح بالتعدد، وهو يتتهك الأوهام الرصينة المنتظمة التى تزعمها "الرؤية".

وعندما دفعت الحرب العالمية الأولى الشرق إلى دخول التاريخ، كان

المستشرق هو الذى قام بدور الأداة التى حققت ذلك. وتشير هنا أرينت ببراعة إلى أن البيروقراطية كان لها نظير مكمل لها يتمثل فى العميل الإمبريالى^(٤٤) ومعنى هذا هو أنه إذا كان الجهد الأكاديمى الجماعى المسمى 'الاستشراق' يعتبر مؤسسة بيروقراطية تقوم على رؤية محافظة للشرق، فإن خُدامَ مثل هذه الرؤية فى الشرق كانوا عملاء إمبرياليين مثل ت. أ. لورنس. ونحن نستطيع أن نرى فى عمله، بأشد وضوح ممكن، ذلك الصراع بين السرد التاريخى وبين الرؤية، فهو يقول - حرفياً - "إن الإمبريالية الجديدة" حاولت إحداث "تيار عارم يتمثل فى فرض المسؤولية على الشعوب المحلية [فى الشرق]"^(٤٥). إذ إن المنافسة بين الدول الأوروبية جعلتها تدفع الشرق دفعاً إلى العمل النشط، والضغط على الشرق ليخدم مصالحها، وتحويل الشرق من حالة السلبية "الشرقية" التى لا تتغير، إلى كفاح الحياة الحديثة. ولكنها رأت من المهم ألا تسمح أبداً للشرق بأن يسلك الطريق الذى اختاره أو أن يفلت زمامه من قبضتها، فالرأى 'المعتمد' يقول إن الشرقيين يفتقرون إلى تقاليد الحرية.

وترجع الإثارة الدرامية الكبيرة فى عمل لورنس إلى أنه يرمز للكفاح أولاً من أجل حفز الشرق (الحامد الخالد الذى لا حول له) على الحركة؛ وللكفاح ثانياً من أجل فرض شكل غربى فى جوهره على تلك الحركة؛ والكفاح ثالثاً من أجل إدراج الشرق الجديد الذى أوقف من سباته فى رؤية شخصية، ذات نظرة إلى الماضى تتضمن إحساساً عارماً بالفشل والخيانة، إذ يقول:

كان مقصدى أن أصنع أمة جديدة، أن أستعيد نفوذاً مفقوداً، أن أقدم إلى عشرين مليوناً من الساميين الأساس اللازم لبناء قصر الأحلام البديع الخاص بأفكارهم القومية... لم تكن جميع الولايات الخاضعة فى الامبراطورية تساوى فى نظرى بذل روح صبي المجليزى واحد. فإذا كنت قد أعدتُ إلى الشرق بعض احترام الذات، وهدفاً ومثلاً علياً، وإذا كنتُ جعلتُ قيام الأبيض بحكم الاحمر، وهو الأمر المعتمد، أمراً أكثر إلحاحاً، فلقد وُفِّتْ إذن فى تحقيق التناغم بين هذه الشعوب وبين الاتحاد

الجديد للدول إلى حد ما، وهو الاتحاد الذي سوف تنسى
الأجناس المسيطرة فيه منجزاتها العاشمة، ويقف فيه الأبيض
والأحمر والأصفر والبني والأسود صفًا واحدًا، ودون النظر إلى
بعضهم البعض، لخدمة العالم كله^(٤٦).

وسواء كان هذا يمثل مقصدًا فحسب أو إنجازًا فعليًا أو مشروعًا فاشلاً، فلقد
كان من المحال أن يقال دون التعبير في البداية عن منظور المستشرق الأبيض:

انظر إلى اليهودى فى ملاهى مدينة برايتون الساحلية، وإلى
البخيل، وإلى عابد جَمَال الغلمان، وإلى العاهر فى بيوت
الدعارة فى دمشق، وسوف ترى أن هذه جميعًا دلائل على
قدرة الساميين على التمتع، وتعبير عن العزم نفسه الذى قدم لنا
ما يناقضه من إنكار الذات لدى الزَّهاد اليهود الأوائل، أو
المسيحيين الأوائل، أو أوائل خلفاء المسلمين، الذين كانوا يرون
أن أجمل الطرق المؤدية إلى الجنة مفتوحة أمام غير الطامحين.
والسامى يتأرجح ما بين الشهوة وإنكار الذات.

وتؤيد لورنس فى أمثال هذه الأقوال تقاليد 'محترمة' تمتد مثل شعاع المنار
عبر القرن التاسع عشر كله، وفى المركز الذى ينبثق منه الضوء يوجد
"الشرق"، بطبيعة الحال، وكانت قوة إضاءته كافية لإيضاح كل ما يمر به من
أماكن، الفظ الغليظ منها والمهذب الرقيق، فلنقل إن اليهودى، وعابد جمال
الغلمان، والعاهر فى دمشق، ليسوا دلائل على الإنسانية بل ينتمون إلى مجال
دلالى أو سيميائى يسمى "السامية"، وهم يكتسبون هذه الدلالة من انتمائهم
إلى الفرع "السامى" من الاستشراق، ولنا أن نرى فى ذلك المجال أمورًا معينة:

من الممكن أن يتأرجح العرب إذا تعلقوا بفكرة ما كالتأرجح من
جبل يتدلى، فلقد أصبحوا خَدَمًا مطيعين بفضل ولاء عقولهم
غير المعلن، ولا يستطيع أحدهم أن يتحرر من ذلك القيد حتى
يأتى النجاح ويجئ معه بالمسئولية والواجب والالتزام. وبعدها

تخفى الفكرة ويتهى العمل - بالخراب. ويمكن اصطحابهم، دون عقيدة، إلى كل أطراف الأرض (لا إلى السماء) إذا أطلعوا على كنوز الأرض وملذاتها، لكنهم إذا قابلوا... في الطريق نبياً يدعو لفكرة ما، دون أن يكون له مكان يأوى إليه ولا طعام يأكله إلا الصدقات أو ما تلقى به الطير إليه، فقد يتخلّون عن ثروتهم كلها في سبيل وَحْيِهِ وإلهامه... كانوا يتسمون بالتقلب مثل الماء، وربما كُتِبَتْ لهم السيادة مثل الماء آخر الأمر. لقد دأبوا منذ فجر الحياة على الاندفاع في موجات متلاحقة على سواحل الجسد. ولقد تكسرت كل موجة... ولقد قمت بنفسى بإثارة إحدى هذه الموجات (ولم تكن أقلها شأناً) وجعلتها تملو حين هَبَّتْ عليها ريحُ فكرةٍ معينة، حتى وصلت إلى ذروتها ثم سقطت وانكسرت في دمشق. وسوف يتجمع الماء المنساب في أعقاب تلك الموجة، وهو الذي ارتد إلى البحر بسبب مقاومة المصالح المكتسبة، فيشكل مادة الموجة التالية عندما يحين الوقت لإثارة موج البحر من جديد.

واستعمال الأفعال الناقصة بالإنجليزية وأدوات الشرط يُمكنُ لورنس من إدخال نفسه في ذلك المجال، إن صح هذا التعبير. وهكذا يُعدّ العدة للجملة الأخيرة، وهي التي نرى فيها لورنس الذي يتلاعب بالعرب وقد وضع نفسه في موقع قيادتهم من جديد. أي إن لورنس يشبه كورتس في رواية قلب الظلام للكاتب كونراد، في تحرره من الأرض حتى يصبح رمزاً لواقع جديد، وذلك - كما يقول فيما بعد - حتى يصبح مسئولاً عن "الإسراع بتشكيل... آسيا الجديدة التي يأتي الزمن بها إلينا دون هوادة" (٤٧).

ولا تكتسب الثورة العربية معناها إلا حين يتولى لورنس "تدبير" معنى لها، والمعنى الذي يضفيه على آسيا، على هذا النحو، كان يتمثل في الانتصار، "في الإحساس بزيادة الأبعاد... ما دما نشعر بأننا قد غمّلنا آلام شخص آخر أو خبرته، أو قل شخصيته". وهنا يصبح المستشرق الصوت

الذى يمثل الشرقى وينوب عنه، بخلاف المراقبين 'المشاركين' فى حياة الشرق من قبله، مثل إدوارد لين، وهم الذين كانوا يحرصون على المسافة التى تفصلهم عن الشرق. ولكننا نجد عند لورنس صراعاً لا يقبل الحل بين الرجل الأبيض والرجل الشرقى، وهو الصراع الذى يعيد تقديم الصراع التاريخى بين الشرق والغرب على مسرح ذهنه وإن لم يعرب عن ذلك بصراحة. إذ إن لورنس يدرك سلطانه على الشرق، ويدرك أيضاً مدى خداعه، لكنه على غير وعى بوجود أى شىء فى الشرق مما قد ينبهه إلى أن التاريخ ليس فى النهاية سوى تاريخ، وأن العرب سوف يلتفتون آخر الأمر، حتى دون تدخله، إلى معرفتهم مع الأتراك، ولذلك فهو يختزل قصة الثورة كلها (نجاحاتها المؤقتة وفشلها المريع) فى رؤيته الشخصية لنفسه باعتباره رمزاً "لحرب أهلية دائمة" لم تُحسم بعد:

لكننا كنا فى الواقع قد حملنا لواء 'النائب' من أجلنا نحن، أو على الأقل لأنه كان يبشر بنفائده لنا، ولم نكن نستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا بخداع النفس، من حيث المعنى ومن حيث الدافع معاً...

لم يكن يبدو أن أماننا طريقاً مستقيماً نسير فيه، نحن القادة، بين طرائق السلوك المتلوية المذكورة، إذ تتداخل حلقات المجهول بعضها فى البعض، وتقوم دوافع الاستحياء بالغاء ما سبقها أو بمضاعفة شحنته^(١٨).

وقد أضاف لورنس إلى هذا الشعور الحميم بالهزيمة، فيما بعد، 'نظرية' تتعلق "بالشيوخ" الذين سرقوا النصر منه، وعلى أية حال فإن لورنس لا يهمه إلا أنه استطاع، باعتباره خبيراً أبيض ورث حصاد سنوات طويلة من الحكمة الأكاديمية والشعبية بشأن الشرق، أن يضع أسلوب 'وجوده' فى المرتبة الثانوية بعد أسلوبهم، وأن يتخذ بعد ذلك دور النبى الشرقى الذى يُشكّل حركة ما فى "آسيا الجديدة". وأما حين تفشل الحركة، مهما تكن الأسباب

(فيتولي أمرها آخرون، وتعرض أهدافها للخيانة، ويثبت خطأ حلم الاستقلال الذي راودها) فلا أهمية إلا لما يشعر به لورنس نفسه من خيبة الأمل، وهكذا فإن موقف لورنس أبعد ما يكون عن موقف الرجل الذي تاه في زحام الأحداث السريعة المتلاحقة والمثيرة للبلبل، إذ إنه يوازي نفسه موازاة كاملة بكفاح آسيا الجديدة في سبيل ميلادها.

وإذا كان أيسخولوس قد قدم آسيا في صورة القارة التي تندب خسائرها، وإذا كان نيرفال قد عبر عن إحساسه بخيبة الأمل حين زار الشرق فلم يجده باهراً بالصورة التي أرادها، فإن لورنس يصيح هو نفسه القارة الباكبة النادية، والوعى الذاتى الذى يعبر عما يكاد يكون إحساساً كونياً أو عالمياً بانقشاع الوهم. وفي نهاية المطاف أصبح لورنس وأصبحت رؤيته الرمز الصادق لمناخ الشرق، دون أن يقتصر الفضل في ذلك على لويل توماس وروبرت جريفرز، أى إن لورنس، باختصار، قد تحمل المسئولية عن الشرق بأن نثر خبرته 'العلمية' في ثنايا نصه حتى يقرأ القارئ التاريخ من خلالها. والواقع أن ما يقدمه لورنس للقارئ ينحصر في سلطة الخبرة المباشرة - وهى القوة التي تمكنه من أن يصيح الشرق نفسه ولو لفترة موجزة. وهكذا نرى أن جميع الأحداث التي يُفترض أنها تنتمى إلى الثورة العربية قد اختزلت آخر الأمر فأصبحت تقتصر على ما عرفه لورنس عنها وأصبح يتحدث باسمها.

ومن ثم فإن الأسلوب لا يقتصر في مثل هذه الحالة على قدرته على أن يرمز للتعميمات الهائلة، مثل آسيا أو الشرق أو العرب، بل إنه يعتبر شكلاً من أشكال 'الإراحة' و'الإدماج' بمعنى أنه يجعل من صوت واحد تاريخاً كاملاً، ويقدم الصورة الوحيدة التي يمكن للغربى الأبيض، قارئاً كان أو كاتباً، أن يعرفها للشرق. ومثلما وضع ريتان خريطة الإمكانات المتاحة للساميين في الثقافة والفكر واللغة، وضع لورنس خريطة المكان والزمان المتاحة لآسيا الحديثة (بل إنه يخصص ملكية كل جزء من أجزاء ذلك المكان). ويمثل تأثير هذا الأسلوب في أنه يقرب آسيا من الغرب بصورة مغرية ولو للحظة قصيرة، إذ إن انطباعنا الأخير هو الإحساس بتلك المسافة الشاسعة

التي لا تزال تفصلنا "نحن" عن الشرق الذي كُتِب عليه أن يكتسى بطابعه الأجنبي، باعتباره طابع اغتراب وجفوة دائمة مع الغرب. وهذه هي النتيجة المخيبة للآمال، وهي التي تؤكد نهايتها التي وضعها أ.م. فورستر لروايته رحلة إلى الهند (وهي معاصرة لكتاب لورنس) حيث يحاول عزيز وفيلدينج المصالحة ويشلان في تحقيقها:

قال الآخر وهو يمسكه في وُدٍّ "ولماذا لا نصبح الآن أصدقاء؟ فهذا ما أريده وهذا ما تريده".

ولكن حصانيهما لم يكونا يريدان ذلك، إذ ابتعدا عن بعضهما البعض، ولم تكن الأرض تريده، إذ قذفت بصخور أرغمت الراكبين على أن يسيرا في عمر لا يتسع إلا لراكب واحد. ولم تكن تريده المعابد، ولا الخزان، ولا السجن، ولا القصر، ولا الطيور، ولا الجيف، ولا دار الضيافة، وهي التي شاهداها عندما خرجا من الفجوة وشاهدا 'ماو' من تحتها، إذ قالت: جفيعاً بثلاثة أصواته من أصواتها "لا! لم يحن الوقت" وقالت السماء "لا! ليس في ذلك المكان"٤٩.

إن هذا الأسلوب، وهذا التحديد الدقيق الموجز، هو ما سوف يصطدم الشرق دائماً به.

وعلى الرغم مما يشوب هذا الأسلوب من تشاؤم فإن وراء عباراته رسالة سياسية إيجابية. وهي أن الغرب يستطيع - بما يتمتع به من معرفة وسلطة فائقتين - أن يتحكم في الهوة التي تفصل الشرق عن الغرب، كما كان كرومر وبلفور يعرفان خير المعرفة. وأما رؤية لورنس فيستكملها في فرنسا الكتاب الذي كتبه موريس باريه بعنوان "بحث في بلدان الشام" وهو الذي يسجل فيه أحداث رحلة قام بها في الشرق الأدنى عام ١٩١٤. وكان هذا "البحث"، مثل أعمال كثيرة سبقته يمثل تلخيصاً عاماً، إذ لم يقتصر مؤلفه على 'البحث' في مصادر وأصول الثقافة الغربية في الشرق بل يكرر ما فعله

نيرفال وفلوريير ولامارتين أثناء رحلاتهم في الشرق. ولكن رحلة باريه كان لها بُعدٌ سياسى إضافى، إذ إنه كان يسعى لإقامة البرهان وتقديم الحجج الدامغة على ضرورة اضطلاع فرنسا بدور بناءٍ في الشرق. ومع ذلك فإن الفرق بين الخبرة الفرنسية والخبرة البريطانية يظل قائماً، فالأولى تنجح في إقامة روابط فعلية بين الشعوب والأراضى، والثانية تعالج مجاًلاً من مجالات القدرة الروحية. ويرى باريه أن أفضل ما يدل على الوجود الفرنسى هو المدارس الفرنسية، وهو يقول عن إحدى تلك المدارس التى أنشئت فى الاسكندرية: ”مما يخلب اللب أن نشهد ترحيب الفتيات الصغيرات ومحاكاتهن الرائعة لُفى الفرنسية التى يتكلمنها ل لأخيلة وإيقاعات منطقة إيل دى فرانس“، ويقصد بها المنطقة المحيطة بباريس. فإذا لم يكن لفرنسا فى الواقع أية مستعمرات هناك فليست محرومة من بعض ”الممتلكات“:

إننا نجد هناك فى الشرق شعوراً تجاه فرنسا بلغ من قوته وروحانيته أن استطاع استيعاب جميع مطامحننا البالغة التنوع والتوفيق بينها. إننا نمثل فى الشرق الروحانية والعدالة ومرتبة المثالية. إن المجترا تتمتع بالسلطة هناك، وألمانيا ذات قوة جبارة، ولكننا نمتلك النفوس الشرقية.

وهذا الطبيب الأوروبى الذائع الصيت يردّد مع جوريه، بنبرة عالية، ما يقترحه من ”تطعيم“ آسيا و”تحصينها“ ضد أمراضها الخاصة بها، ومن إضفاء الطابع الغربى على الشرقيين، وإقامة صلات ”صحيّة“ بينهم وبين فرنسا. ولكن رؤية باريه، حتى فى هذه ”المشروعات“، لا تزال تحتفظ بالنص على الفوارق نفسها بين الشرق والغرب، وهى التى يزعم أنه يخفف من حدتها:

كيف يتسنى لنا أن نُشكّل لأنفسنا نُخبّة من المثقفين نستطيع العمل معها، وتتكون من الشرقيين ذوى الجذور الراسخة، الذين يواصلون التطور وفقاً لمعاييرهم الخاصة، ويستمر تشيعهم بالتقاليد الأسرية، وهكذا يمثلون الحلقة التى تربط بيننا وبين

مجموع أبناء البلد؟ كيف نستطيع تكوين علاقات تهدف إلى
تعبيد الطريق المؤدية إلى عقد اتفاقات ومعاهدات، وهى
الشكل الذى يُستحسن أن يتخذه مستقبلنا السياسى فى
الشرق؟ إن مدار هذه الأمور جميعاً هو، فى نهاية الأمر، تنمية
قدرة هذه الشعوب الغربية على أن تحافظ على اتصالها بذكائنا،
وإن كانت هذه القدرة أو الذائقة قد تنبع فى الواقع من إدراكهم
لمصيرهم القومى^(٥٠).

وباربه نفسه هو الذى يؤكد هذه العبارة الأخيرة. فهو يختلف عن
لورنس وهوجارت (وكان كتابه الأخير وعنوانه العالم المتجول لا يزيد عن
سجل واقعى أخبارى لرحلتين قام بهما إلى بلاد الشام فى عامى ١٨٩٦ و
١٩١٠^(٥١)) أقول يختلف عنهما فى أنه يكتب عن عالم من الاحتمالات
البعيدة، فهو أكثر استعداداً لتصور سلوك الشرق طريقه الخاص به، ومع ذلك
فإن الرابطة التى يدعو إليها بين الشرق والغرب (أو الزمام الذى يدعو إلى
وضعه فى يد الغرب) يهدف إلى السماح بشتى ضروب الضغوط الفكرية من
جانب الغرب على الشرق، إذ إن باربه ينظر إلى الأمور لا من زاوية الموجات
أو المعارك أو المغامرات الروحية، بل من زاوية غرس الإمبريالية الفكرية التى
تجمع بين رسوخ الجذور والدهاء. وأما الرؤية التى يمثلها لورنس فتتعلق بالتيار
الأساسى للشرق، ولشعوبه ومنظّماته السياسية، وللحركات التى تقودها وتمنع
انطلاقها وصاية الرجل الأبيض القائمة على الخبرة، فهو يرى أن الشرق ينتمى
إلىنا "نحن"، إلى شعبنا "نحن"، ويمثل مناطق سيادتنا "نحن".
والأرجح ألا يفرق البريطانيون بين الصفوة أو النخبة وبين الجماهير مثل
الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائماً إلى الأقليات وإلى الضغوط
الخبيثة للصلة الروحية بين فرنسا وأطفالها فى المستعمرات، فلقد كان
المستشرق البريطانى الذى يرتدى ثوب العميل - مثل لورنس، أو بل أو فيليبى
أو ستورز أو هوجارت - يتولى القيام بدور الخبير المغامر الغريب الأطوار أثناء
الحرب العالمية الأولى وبعدها (وهو الدور الذى خلقه إدوارد لين وريتشارد

بيروتون وهستر ستانهاوب في القرن التاسع عشر) وكذلك دور السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقعه بجوار الحاكم من أبناء البلد، وأشهر مثالين هما وقوف لورنس في صف الأسرة الهاشمية ووقوف فيليب في صف آل سعود، كما كانت الخبرة الشرقية البريطانية ذات قالب يعتمد على اتفاق الآراء، والصحة المذهبية والسلطة ذات السيادة، وكانت الخبرة الشرقية الفرنسية في فترة ما بين الحربين تشغل نفسها بالبدع المذهبية والروابط الروحية وغربة الأطوار. وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون اثنان من كبار باحثي تلك الفترة (في مجال الاستشراق) هما الأنجليزى هـ. أ. ر. جيب، والفرنسى لويس ماسينيون، فالأول ذو اهتمامات تمحدها فكرة السنّة في الإسلام (أو الصحة المذهبية) والثاني يركز على شخصية منصور الحلاج، الصوفي المؤمن بمذهب الحكمة الإلهية، والذي يكاد يشبه المسيح ﷺ. وسوف نعود إلى هذين المستشرقين الكبيرين بعد قليل.

وإذا كنت قد ركزت كثيراً في هذا القسم على العملاء الإمبرياليين ورأسمى السياسات بدلاً من الباحثين الأكاديميين، فالسبب هو رغبتي في تأكيد التحول الكبير في مسار الاستشراق، ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الأكاديمية إلى مرحلة الاستعانة به كأداة في الواقع العملي. فلقد صاحب هذا التحول تغير في الموقف وفي المستشرق الفرد ذاته، إذ لم يعد يحتاج إلى الإحساس بأنه ينتمى - مثل لين وساسي وريتان وكوسان ومولر وغيرهم - إلى جماعة مهنية ذات تقاليد داخلية وشعائر خاصة، بل أصبح المستشرق الآن رجلاً يمثل ثقافته الغربية، وهو رجل يجمع في أطواء عمله ثنائية كبرى، في صورة مضغوطة، وكان عمله نفسه (مهما يكن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عن هذه الثنائية: ألا وهي سيطرة الوعي والمعرفة والعلوم الغربية على أقصى أقاصى الشرق وكذلك على أدق خصوصيات الشرق المفردة. وكان المستشرق يرى صورياً أنه يحقق الوحدة بين الشرق والغرب، وإن كان ذلك يتوسل أساساً بإعادة تأكيد التفوق التكنولوجي والسياسي والثقافي للغرب، وهكذا يتعرض التاريخ، في مثل هذه الوحدة،

إلى ما يُضَعِّفه ضعفاً شديداً إن لم يؤد إلى إلغائه. فإذا نظرنا إلى التاريخ الإنسانى باعتباره تياراً من التطور، أو خيطاً قصصياً، أو قوة دينامية تتجلى بانتظام وفى صور مادية فى الزمان والمكان، وجدنا أن هذه النظرة الاستشراقية تضع التاريخ الإنسانى للشرق أو الغرب فى مرتبة ثانوية بالنسبة للتصور المثالى للشرق والغرب، أى تصور وجود جوهر ثابت لكل منهما. وإحساس المستشرق بأنه يقف على حافة الأحدود الذى يفصل بين الشرق والغرب يجعله لا يقتصر على الحديث بلغة التعميمات الفضاضة، بل إنه يحاول أيضاً تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الحياة الغربية إلى سمة مباشرة من سمات هذا النصف الجغرافى أو ذاك.

والتناوب بين 'الذات الخبيثة' فى كتابات المستشرق وبين الشهادة التى يدلى بها، وهو الذى يبين أن تلك الذات تمثل الغرب، يتخذ بوضوح شديد صوراً بصرية. وفيما يلى فقرة تمثل ذلك خير تمثيل (ويستشهد بها جيب) من الكتاب المهم الذى وضعه دنكان ماكدونالد بعنوان الموقف الدينى والحياة فى الإسلام (١٩٠٩):

يُظهر العرب أنهم لا يتسمون بسهولة التصديق البالغة، بل يُظهرون أنهم واقعيون، ماديون، يتساءلون ويتشككون ويسخرون من خرافاتهم وعاداتهم، وأنهم مولعون باختبار الظواهر الخارقة - ويفعلون ذلك كله بأسلوب يقتصر إلى الحد إلى حد غريب، ويكاد يعتبر طفولياً^(٥٦).

والفعل 'الحاكم' فى هذه الفقرة هو 'يُظهر'، وهو الذى نفهم منه هنا أن العرب يعرضون أنفسهم (طواعيةً أو كرهاً) على الحثير الذى يتولى الفحص. وعدد الصفات المنسوبة إليهم، وهى التى تزدهم فيها كلمات تكرر معانى بعضها البعض، تجعل 'العرب' يكتبون لوئاً من انعدام الوزن الوجودى، وهكذا تعيد الفقرة ضم 'العرب' إلى فئة 'البدائى الطفولى'، وهى فئة بالغة الاتساع ويشيع ورودها فى الفكر الاستشراقى الحديث. وماكدونالد يوحى ضمناً كذلك بأن المستشرق الغربى يتمتع بموقع متميز بشكل خاص

يستطيع منه إيراد أمثال هذه الأوصاف، فما الوظيفة التى 'يمثلها' المستشرق الغربى إلا إظهار ما ينبغى مشاهدته. وهكذا يصبح من الممكن الإطلال على كل حدث معين من أحداث التاريخ عند الذروة، أو قل عند الحدود الحساسة للشرق والغرب معاً، وتندعم أهمية القوى المعقدة التى تحرك الحياة البشرية - وهى التى دأبت على اعتبارها الصورة القصصية للتاريخ - أو تغدو نافذة إذا قورنت بالرؤية 'الدائرية' التى تقتصر فيها قيمة تفاصيل الحياة الشرقية على إعادة تأكيد الطابع الغربى للمراقب والطابع الشرقى لمن ولما يخضع للمراقبة.

وإذا ذكرّتنا هذه الرؤية، من بعض وجوها، برؤية دائية، فلا يجب باى حال من الأحوال أن تُغفل الفرق الهائل بين هذه الصورة للشرق، والصورة التى رسمها دائتى. فالتقصود أن تكون الأدلة القائمة هنا علمية (وربما كانت تعتبر علمية)؛ وترجع أصالتها، من زاوية النسب والسّلالة، إلى انتمائها إلى العلوم الفكرية والإنسانية الأوروبية فى القرن التاسع عشر، أضف إلى ذلك أن الشرق ليس أعجوبة وحسب، أو عدواً، أو فرعاً من فروع الغرب، بل إنه واقع فعلى سياسى يتميز بثقل وزنه وأهميته الكبرى. ولا يستطيع ماكدونالد، شأنه فى ذلك شأن لورنس، أن يفصل بين الخصائص التى تمثله باعتباره غربياً وبين دوره باعتباره عالماً باحثاً. وهكذا فإن رؤيته للإسلام، مثل رؤية لورنس للعرب، تمزج بين تعريف الشئ أو الشخص الموصوف وبين هوية الشخص الذى يتولى التعريف والوصف. أى إنه لابد من تطويع صورة جميع الشرقين العرب حتى تتفق مع رؤية النمط الشرقى أو صورته التى رسمها الباحث الغربى، وكذلك مع التلاقى المحدد مع الشرق الذى يعيد الغربى فيه تفهم جوهر الشرق تفهماً ناجماً عن إحساسه بالجفوة الشديدة بينهما، وهذا هو الإحساس الذى يجعل لورنس، مثل فورستر، يشعر بالقيود وكذلك بالفشل على المستوى الشخصى. وأما بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال ماكدونالد، فهو يدعم 'الخطاب' الاستشراقى نفسه.

كما إنه يعمل على نشر ذلك 'الخطاب' فى عالم الثقافة والسياسة والواقع. ففى فترة ما بين الحربين العالميتين، كانت قضية العلاقات بين الشرق

والغرب تسبم بالشبيوع على نطاق واسع وبالقلق الذى يشوبها، وهو ما يسهل علينا أن نخرج به من نصوص كاتبٍ روائى مثل مالرو. كانت دلائل المطالب الشرقية بالاستقلال السياسى تُرى فى كل مكان؛ ولا شك أن الحلفاء كانوا يشجعونها فى أقاليم الدولة العثمانية الممزقة، وسرعان ما أصبحت هذه المطالب تمثل مشكلة، على نحو ما نرى بوضوح وجلاء فى حالة الثورة العربية وما تلاها، إذ ظهر الشرق الآن فى صورة القوة التى تشكل تحدّيًا لا للغرب بصفة عامة فقط بل أيضًا لروح الغرب والمعرفة الغربية وسلطة الغرب المهيمنة. وهكذا فبعد قرن من التدخل فى الشرق (ودراسته) بدأ أن دور الغرب فى الشرق قد أصبح يتسم بدقة وحساسية أكبر، بعد أن بدأ الشرق نفسه يتصدى لأزمات الحداثة. كان الغرب يواجه قضية الاحتلال المباشر، وقضية الأقاليم الخاضعة للانتداب، وقضية المنافسة الأوروبية فى الشرق، وقضية التعامل مع 'النخب' المحلية، والحركات الشعبية المحلية، والمطالب القومية بالحكم الذاتى والاستقلال، وقضية الصلات الحضارية بين الشرق والغرب، وهى القضايا التى فرّضت إعادة النظر فى المعرفة الغربية بالشرق. وها نحن نرى شخصية مهيبة مثل سيلفان ليفى رئيس الجمعية الآسيوية الفرنسية من عام ١٩٢٨ إلى ١٩٣٥، وأستاذ اللغة السنسكريتية فى كوليج دى فرانس، يطرح أفكاره الجادة بشأن ضرورة التعجيل بالتصدي للمشكلة القائمة بين الشرق والغرب، إذ قال فى عام ١٩٢٥:

يفرض الواجب علينا أن نفهم الحضارة الشرقية. ونواجه نحن الفرنسيين بصفة خاصة [وإن كان من الممكن للإنجليز أن يقولوا ما يقول ليفى فالمشكلة كانت أوروبية] مشكلة إنسانية تتمثل على المستوى الفكرى فى بذل جهد متعاطف وذكى لفهم الحضارات الأجنبية فى الصور التى اتخذتها فى الماضى وتتخذها فى المستقبل، بأسلوب عمليّ فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة...

لقد ورثت تلك الشعوب تقاليد مديدة فى التاريخ وفى

الفن وفى الدين، ولم تفقد الإحساس بها فقداناً تاماً ومن المحتمل أنها تحرص على إطالة أمدها. وحملنا نحن مسئولية التدخل فى تطورها، وكان ذلك أحياناً دون استشارتها، وأحياناً استجابة لطلبها... ونحن نزعم، أصبنا فى ذلك أم أخطأنا، أننا نمثل حضارة متفوقة، واكتسبنا بهذا التفوق حقاً نؤكد به بصورة منتظمة، بل بدرجة من التوكيد تجعله يبدو غير قابل للطعن من وجهة نظر الأهالى، واستناداً إلى هذا 'الحق' عمدنا نحن إلى الطعن فى جميع تقاليدهم الوطنية...

وهكذا، وبصفة عامة، كان الأوروبي حينما يتدخل يدفع ابن البلد إلى أن ينظر إلى ذاته بلون من اليأس العام الذى يثير الأسى فى الواقع، لأنه كان يشعر بأن جماع أحواله قد ساءت بدلاً من أن تتحسن، فى المجال المعنوى أكثر منها فى المجال المادى الصرف. وقد أدى ذلك كله إلى أن أصبحت أسس حياته الاجتماعية تبدو هشة وتنهار تحته وإلى أن أصبحت الأعمدة التى كان يريد أن يعيد بناء حياته على أسسها تبدو هزيلة كأنها من الورق المقوى المزخرف.

وقد تُرجم هذا الإحساس بخيبة الأمل إلى حقد وضغينة من أقصى الشرق إلى أقصاه، كما يقترب هذا الحقد الآن اقتراباً شديداً من التحول إلى كراهية، ولا تنتظر الكراهية إلا اللحظة المناسبة حتى تتحول إلى عمل مادى.

أما إذا أدى الكسل أو سوء الفهم بأوروبا إلى التناقص عن بذل الجهد الذى تتطلبه مصالحها وحدها، فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة.

وفى هذا المجال يعينه نجد أن ذلك العلم الذى هو شكل من أشكال الحياة وأداة من أدوات السياسات - أى حينما كان

الأمر يختص بمصالحنا - يدين لنفسه بواجب اختراق الحضارة والحياة المحليتين، والتغلغل في جوانبهما الدقيقة، ابتغاء الكشف عن قيمهما الأساسية، وخصائصهما الدائمة، بدلاً من إخماد الحياة المحلية بالتهديد غير المتسق بالواردات الحضارية الأوروبية. لابد أن نعرض أنفسنا على هذه الحضارات مثلما نعرض منتجاتنا الأخرى، أى فى سوق البورصة المحلية. [التأكيد فى الأصل الفرنسى] (٥٣).

إن لبقى لا يواجه مشكلة فى ربط الاستشراق بالسياسة، فمن المحال إنكار التدخل الغربى الطويل، أو الذى أطيل أمده، فى الشرق، سواء من حيث عواقبه بالنسبة للمعرفة أو من حيث تأثيره فى ابن البلد سىء الحظ، فالجانبان قد يؤيدان مجتمعين إلى مستقبل يهدد أهله. وعلى الرغم مما يعبر عنه لبقى من نزعة إنسانية وما يديه من حرص على غيره من البشر، فإنه يرسم فى ذهنه صورة للحاضر تتميز بضيق وتحديد بغض، فهو يتصور أن الشرقى يشعر بأن عاله يتعرض للتهديد من جانب حضارة فائقة، ولكن دوافعه لا تصدر عن رغبة إيجابية فى الحرية أو الاستقلال السياسى أو الإنجاز الثقافى من حيث هى غايات مطلوبة فى ذاتها، بل تصدر عن حقد أو عن ضغينة الحسود. والعلاج الشامل الذى يقدمه لما آلت إليه الأحوال من سوء وقبح هو تسويق الشرق للمستهلك الغربى، وعرضه عليه مثلما تعرض عليه بضائع عديدة تدعوه إلى الالتفات إليها. وهكذا تستطيع بخطوة واحدة أن تتزع فتيل الاشتعال من الشرق (بجعله يظن نفسه كمية "مساوية" لغيرها فى السوق الغربية للأفكار) وأن تزيل المخاوف الغربية من ارتفاع أسعار المد الشرقى. وجوهر الأمر، بطبيعة الحال، أو حجة لبقى الرئيسية - التى تعتبر اعتراضاً بالغ الدلالة - تقول إن علينا أن نتخذ إجراء ما بصدد الشرق وإلاَّ "فلسوف تقترب الدراما الآسيوية من نقطة الأزمة".

إن آسيا تعاني، ولكنها فى معاناتها تهدد أوروبا، فالحدود المشحونة بالأخطار بين الشرق والغرب لا تزال قائمة، ولم تكد تتغير على الإطلاق منذ

المصور الكلاسيكية الموغلة فى القدم، وما يقوله ليفى باعتباره أعظم المستشرقين المحدثين شأنًا يجد أصداء له، وإن تكن أقل دهاءً، عند دعاة المذهب الإنسانى الثقافى. ففى عام ١٩٢٥ أجرت مجلة دورية فرنسية تسمى له كاييه دى موا استقصاء لآراء بعض كبار المفكرين، وكان من بين الكتاب الذين أجابوا عن أسئلتها بعض المستشرقين (مثل ليفى، وإميل سينار) إلى جانب بعض الأدباء مثل أندريه جيد، ويول فاليرى، وإدموند جالو. وكانت الأسئلة تدور حول العلاقات بين الشرق والغرب بالصورة التى تناسب اللحظة التى طُرِحَتْ فيها، إن لم تصف كذلك بالاستفزاز الصفيق، وهذا يدلنا فى ذاته على ما كانت عليه البيئة الثقافية آنذاك. ولسوف ندرك على الفور أن الأفكار التى كانت الدراسات الاستشرافية تطرحها قد بلغت الآن مستوى الحقائق المقبولة، إذ كان أحد الأسئلة يستفسر عما إذا كان من المحال على الشرق والغرب أن يخترق أحدهما الآخر أم لا (وكانت هذه الفكرة قد طرحها ميرلنك - الكاتب البلجيكي) ويستفسر سؤال آخر عما إذا كان النفوذ أو التأثير الشرقى يمثل "خطرًا داهيًا" - وهذا تعبير هنرى ماسى - على الفكر الفرنسى؛ ويسأل ثالث عن تلك القيم فى الثقافة الغربية التى يمكن أن يعزى إليها تشوق هذه الثقافة على الشرق. ويبدو لى أن إجابة الشاعر الفرنسى فاليرى جديرة باقتطاف جزء منها، بسبب الطابع المباشر لأسس حجته، وشيوع هذه الحججة و'احترامها'، على الأقل فى مطلع القرن العشرين:

لا أعتقد أننا ينبغي أن نخشى كثيراً، من وجهة النظر الثقافية، ذلك التأثير الشرقى الآن. فنحن لا نجهله. ونحن ندين للشرق بجميع بدايات فنوننا وبشطر كبير من معارفنا. بل إن لنا حقاً أن نرحب بما يخرج الآن من الشرق، إن كان سيخرج منه أى جديد، وهو ما أشك كثيراً فى حدوثه. وهذا الشك يمثل على وجه الدقة الضمان لنا وسلاحنا الأوروبى.

أضف إلى ذلك أن القضية الحقيقية فى أمثال هذه الأمور قضية هضم، ولكن الهضم كان دائماً ولا يزال، وبنفس التعبير

الدقيق، الخصيصة العظمى للعقل الأوروبي على مر العصور. وإذن فإن دورنا هو الحفاظ على هذه القدرة على الاختيار، وعلى الفهم الشامل، وعلى تحويل كل شيء إلى المادة التي تشكلنا منها، وهي القدرة التي مكتننا من الوصول إلى ما نحن عليه. لقد بين لنا اليونان والرومان كيف نتعامل مع وحوش آسيا، وكيف نستخدم التحليل في معاملتهم، وكيف نستخلص منهم جوهرهم... ويبدو لى أن حوض البحر المتوسط يشبه وعاءً مغلقاً، صُبَّ فيه على مر الزمن عناصر الشرق الجوهريّة، على اتساع نطاقها، فتكثفت. التأكيد والحذف موجودان في الأصل الفرنسي^(٥٤).

وإذا كانت الثقافة الأوروبية بصفة عامة قد 'هضمت' الشرق، فلا شك أن فاليري كان يعرف أن الاستشراق كان من بين الوسائل المحددة التي حققت هذا 'الهضم'. ويعتمد فاليري بثقة على 'التحليل' الذي ينفي ما يمثله الشرق من تهديد في العالم الجديد الذي يبشر به الرئيس الأمريكى ويلسون، أى العالم القائم على مبادئ حق تقرير المصير. وهكذا فإن "القدرة على الاختيار" قدرة أوروبية في المقام الأول، وهي تتجلى في الإقرار أولاً بأن الشرق يمثل الأصل الذي نبنت منه العلوم الأوروبية، وفي معاملة الشرق ثانياً باعتباره أصلاً تخطاه الزمن. وهكذا نرى أيضاً بلفور يقول، في سياق آخر، إن السكان الأصليين لفلسطين يتمتعون بالأولوية في امتلاك أراضيهم، ولكنها أولوية لا تدانى على الإطلاق السلطة التي يتمتع بها المحتل في الاحتفاظ بهذه الأرض، وإن كانت لاحقة على الأولوية المذكورة، فلقد قال إن مجرد رغبات ٧٠٠٠٠٠ عربى لا أهمية لها إذا قورنت بمصير الحركة الاستعمارية، وهي حركة أوروبية في جوهرها^(٥٥).

وإذن فإن آسيا كانت تمثل احتمالاً بغضاً لانفجار مفاجئ قد يدمر عالمنا "نحن" على نحو ما قاله جون بوكان في عام ١٩٢٢:

تتأجج الأرض بضرام قوى غير متسقة وذكاء أذهان غير منظمة.
 فهل تأملت يوماً حالة الواقع فى الصين؟ انظر تجد ملايين
 العقول النابضة الحبيسة فى حرف زخرفية تافهة: إنها تنفق إلى
 التوجيه، وإلى القوة الدافعة، ولذلك فإن جهودها تذهب، فى
 مجملها، أدراج الرياح، ويضحك العالم من الصين^(٥٦).

ولكن الصين لن تصبح أضحوكة إذا قامت بتنظيم صفوفها (كما قُدِّرَ لها أن
 تفعل)، ومن ثم فإن أوروبا تبتهد حتى تحتفظ بموقعها باعتبارها، كما يقول
 فاليرى، "آلة قوية"^(٥٧) وذلك باستيعاب ما تستطيعه من خارجها، وتحويل
 كل شئ إلى ما ينفعها، فكرياً ومادياً، والحفاظ بصورة انتقائية على حالة
 الشرق المنظمة (أو غير المنظمة). ولكن ذلك لا يمكن تحقيقه إلا من خلال
 وضوح الرؤية والتحليل. وما لم تدرك أوروبا الواقع الفعلى للشرق، فسوف
 تنطلق قوته - العسكرية والمادية والروحية - فتتغلب على أوروبا إن عاجلاً أو
 آجلاً. وما سبب وجود الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى، أو تلك النظم
 الكبرى للقمع المنتظم، إلا تجنب وقوع ذلك الاحتمال الذى يخشاه
 الأوروبيون. ويجب أن تقتصر نظرتنا إلى الرعايا فى المستعمرات على
 اعتبارهم لوئاً من الفروع المنبثقة عن قارة أوروبا، على نحو ما شاهد جورج
 أورويل فى مراكش عام ١٩٣٩ - سواء كانوا إفريقيين أو آسيويين أو شرقيين:

عندما تسير فى بلدة كهذه - حيث يعيش مائتا ألف نسمة،
 من بينهم عشرون ألفاً على الأقل من المعدمين الذين لا
 يملكون، دون مبالغة، إلا الأسمال البالية التى تسترهم، وعندما
 ترى كيف يعيش الناس، بل وكيف يموتون لأوهى الأسباب،
 فلسوف يصعب عليك دائماً أن تصدق أنك تسير وسط البشر.
 وجميع الامبراطوريات الاستعمارية قد تأمست فى الواقع على
 هذه الحقيقة. الناس وجوههم سمراء - بل ومسا أكثرها! ترى
 يكسو عظامهم اللحم الذى يكسو عظامك نفسه؟ وهل لهم
 أسماء؟ أم تراهم مجرد مادة سمراء لا تتميز أجزاؤها عن

بعضها البعض، ولا يتميز أفرادهم إلا بتميز أفراد النحل أو الحشرات المرجانية اللون؟ إنهم يتشأون من الأرض، ويذبلون العرق ويتكبدون الجوع سنوات قليلة ثم يهبطون مرة أخرى في أجداث دون أسماء في أرض المدفن، دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. بل إن القبور نفسها سرعان ما تنطمس وتختلط بالترية^(٥٨).

وإلى جانب ما كان يقدمه صغار الكتّاب (من أمثال بيير لوتي ومارماديوك بيكتول وأضربهما) إلى الفارئ الأوروبي من شخصيات جذابة المظهر في قصصهم الخافلة بالغرائب، كانت صورة غير الأوروبي المعروفة للأوروبيين ينطبق عليها ما يقوله أرويل عنهم انطباقاً كاملاً، فقد كانت إما صورة يُتفكّر بها، أو صورة ذرة في خضمّ مادة جماعية شاسعة، يشار إليها في أحاديث العامة أو المتخصصين باسم الشرقي أو الإفريقي أو الأصفر أو الأسمر أو المسلم. وقد بث الاستشراق في هذه التجريدات قوة التعميم، فأحال النماذج الحضارية الفردية إلى رموز "مثالية" لقيم وأفكاره ومواقفه، وهي التي كان المستشرقون قد وجدوها في "الشرق" وحولوها إلى "عمليّة" ثقافية شائعة التداول.

وإذا ذكرنا أن ريمون شواب قد كتب كتابه الرائع - سيرة حياة أنكيتل- ديبيرون - في عام ١٩٣٤، وبدأ دراساته التي وضعت الاستشراق في سياقه الثقافي الصحيح، فعلينا أن نذكر أيضاً أن عمله كان يتناقض تناقضاً صارخاً مع أعمال زملائه من الفنانين والمفكرين الذين كانوا لا يزالون يشاركون غالباً في صورة الشرق والغرب القديمة التي لا تزيد عن تجريد وهمي. وليس معنى هذا أن عزرا باوند، و ت. س. إليوت، ووليم ب. بيتس، وآرثر والي، وإرنست فلولوا، وبول كلوديل (في كتابه معرفة الشرق) وفكتور سيغالين وغيرهم كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، على نحو ما أطلق عليها ماكس مولر قبل عدة أجيال، ولكن الثقافة كانت تنظر إلى الشرق، وإلى الإسلام بوجه خاص، نظرة الشك والريبة التي طالما أثقلت الموقف 'العلمي' تجاه الشرق. وأما أصدق نماذج هذا الموقف المعاصر وأشدّها صراحة فنجده في

— الفصل الثالث —

سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالتاين تشيول، الصحفي الأوروبي الشهير ذو الخبرة العريضة بالشرق، في جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ بعنوان "الغرب والشرق"، وكان غرضه هو أن يوضح للمتعلمين الأمريكيين أن الشرق ليس نائياً بالصورة التي ربما كانوا يتخيلونها. وكان منهجه بسيطاً ويقول إن الشرق والغرب يعارضان بعضهما البعض معارضة لا سبيل إلى تقليلها، وإن الشرق -- والديانة "المحمدية" خصوصاً -- من "أعظم القوى العالمية" المستولة عن إحدث "أعمق الصدوع" في العالم^(٥٩). وأعتمد أن التعميمات الكاسحة التي يستخدمها تشيول يمكن استنباطها بوضوح من عناوين محاضراته الست، وهي "أرض معركتهم القدية"، و"ذهاب الامبراطورية العثمانية: حالة مصر الخاصة"، و"التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، و"الأقاليم الخاضعة للحماية وتحت الانتداب"، و"عامل البولشفية الجديد"، و"بعض النتائج العامة".

ولنا أن نضيف إلى أمثال ما يورده تشيول من الأوصاف الشائعة نسبياً للشرق، الشهادة التي أدلى بها إيلي فور، وهو الذي يعتمد في تأملاته، مثل تشيول، على التاريخ والخبرة الثقافية، والتضاد المألوف بين "الاستغراب" الأبيض والاستشراق "الملون"، فإن فور، إلى جانب ما يورده من مفارقات، مثل حديثه عن "المذابح الشرقية الدائمة القائمة على اللامبالاة" (أي إن الشرقيين -- أو "هم" -- لا يعرفون مثلنا "نحن" معنى السلام) يفضي قائلاً إن أجساد الشرقيين تتسم بالكسل، وإن الشرق لا يدرك مفهوم التاريخ، أو الأمة، أو الوطن، وإن الشرق في جوهره صوفى النزعة وهلم جراً. ويقول فور إنه ما لم يتعلم الشرقي أن يصبح عقلياً، وأن يكتسب تقنيات المعرفة وأساليب المنطق الوضعي، فسوف يكون من المحال قيام التقارب الودي بين الشرق والغرب^(٦٠). ونجد بياناً أشد دهاءً واستناداً إلى العلم لمعضلة الشرق والغرب في المقال الذي كتبه فردينان بالدنسييرجر بعنوان "موقع المواجهة الفكرية بين الشرق والغرب" ولكنه يتحدث هنا أيضاً عن الاحتقار الشرقي الراسخ للفكر، وللانضباط الذهني، وللتفسير العقلاني^(٦١).

ولما كانت هذه الأقوالُ المألوفةُ (فهي تمثل حقاً أفكاراً مقبولة شائعة) صادرةً من أعماق الثقافة الأوروبية، ولما كان قائلوها كُتّاباً يعتقدون أنهم يتحدثون باسم تلك الثقافة، فإننا لا نستطيع تفسيرها بأنها مجرد أمثلة للتعصب القومي المحلي، إذ إنها ليست كذلك، بل وتعتبر مفارقات لعدم كونها كذلك، على نحو ما يتضح لكل من يحيط بأى قدر من الكتابات الأخرى لهذين الكاتبين. وأما خلفية هذه الأقوال فنجدها فى التحول الذى طرأ على الاستشراق الذى كان علماً مهنيّاً دقيقاً يقوم بوظيفة محددة فى ثقافة القرن التاسع عشر، ألا وهى مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذى فقدته من البشرية، ثم أصبح فى القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو أهم، أى إنه اكتسب وظيفة الشفرة التى تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشرق معاً. وكان الاستشراق الحديث، للأسباب التى سبقت مناقشتها فى هذا الكتاب، يحمل فى ثناياه طابع الخوف الكبير من الإسلام، وقد أدت التحديات السياسية فى سنوات ما بين الحربين إلى تضاعف هذا الخوف. وما أرمى إليه هو أن التحول، الذى يشبه المسخ، الذى أصاب فرع التخصص العلمى، البرئ نسبياً، فى فقه اللغة قد جعل منه طاقة على تدبير حركات سياسية، وإدارة المستعمرات، وإصدار مقولات تكاد تنسم بطابع الرؤى الغيبية بشأن صعوبة المهمة الحضارية الموكولة إلى الرجل الأبيض، والملاحظ أن ذلك كله يدور فى إطار ثقافة تزعم أنها ليبرالية، وتبدى اهتماماً بالغاً وحرصاً شديداً على ما تنبأه به من معايير التعددية والتسامح والقدرة على قبول الاختلاف. وأما ما حدث فى الواقع فكان النقيض الكامل لليبرالية، إذ تحجر المذهب والمعنى اللذان أضفاهما "العلم" على "الحقيقة". فإذا كانت مثل هذه "الحقيقة" تحفظ لنفسها بالحق فى الحكم على الشرق بأن يظل شرقياً بالصور التى أشرت إليها، فلن تزيد الليبرالية عن كونها شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهنى.

وكان من النادر - ولا يزال نادراً - أن يدركَ أو يُقرَّ أحدٌ من أبناء الثقافة الغربية بمدى ضيق الأفق المذكور، وذلك للأسباب التى يحاول هذا الكتاب

استكشافها. ومع ذلك فإنه لما يدعو للتفاوض أن أمثال هذا الضيق في الأفق قد وجد أحياناً من يظعن فيه. وهاك مثالاً من التصدير الذي كتبه ١.١. ريتشاردز لكتابه حديث منشيوس عن العقل (١٩٣٢) ولنا أن نستبدل كلمة "الشرقي" بكلمة "الصيني" يسر وسهولة في الفقرة التالية:

وأما عن ألوان تأثير زيادة المعرفة بالفكر الصيني في الغرب، فمن الطريف أن نجد أن كاتباً لا يُحتمل أن يُظن أنه جاهلٌ أو مهملٌ مثل مسيو إيتين جِلْسُون يستطيع في يومنا هذا أن يتحدث في تصديره بالإنجليزية لكتابه فلسفة القديس طوما الأكوينى قائلاً إن فلسفة هذا القديس "قد قبلت وجمعت التقاليد الإنسانية كلها" - هذا أسلوب تفكيرنا جميعاً، فالعالم الغربى لا يزال بالنسبة لنا هو العالم أو ذلك الشطر الذى يُعتد به من العالم، ولكن المراقب المحايد قد يقول إن مثل هذه النزعة الإقليمية خطيرة. ولم نحقق في الغرب من السعادة ما يجعلنا على ثقة بأننا لا نعانى من آثارها^(١٢).

والحجة التى يسوقها ريتشاردز تطالب بممارسة ما يسميه "التعريف المتعدد"، وهو ضرب أصيل من التعددية، برئ من ميل نظم التعريف إلى مقاومة بعضها البعض. وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا الرد على النزعة الإقليمية عند جلسون، فنحن نستطيع قبول القول بأن المذهب الإنسانى الليبرالى، الذى كان الاستشراق يمثل تاريخياً قسماً من أقسامه، يعمل على تأخير خطوات توسيع المعنى، أو المعنى الموسع الذى يُمكّننا من الفهم الحقيقى. وأما ما حل محل هذا المعنى الموسع فى الاستشراق فى القرن العشرين - وأقصد فى المجال التقنى تحديداً - فهو الموضوع الذى سوف نعرض له الآن.

لما كنا قد اعتدنا اعتبار الحبر المعاصر في فرع من فروع دراسة الشرق أو في جانب من جوانب حياته متخصصاً في "دراسات المناطق"، فقد فقدنا إدراكنا 'الناقص' للنظرة السالفة إلى المشرق وهي النظرة التي استمرت حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً، والتي كانت تعتبره ذا قدرة على التعميم (إلى جانب ما يحيط به من معارف نوعية، بطبيعة الحال) وترى أنه يتمتع بمهارات بلغت ذروة نموها تمكنه من الإدلاء بأقوال 'إجمالية' أو تلخيصية، وأعنى بها أنه عندما يقوم بصياغة فكرة بسيطة نسبياً، ولنقل عن النحو العربي أو الدين الهندي، يقول كلاماً يُفهم منه (ويُفهم هو منه) أنه يقول مقسولة عن الشرق ككل، بحيث تلخصه تلخيصاً. وهكذا فإن كل دراسة مفردة عن 'قطعة' من المادة الشرقية تؤدي إلى تأكيد عمق الطابع الشرقي لهذه المادة بصورة موجزة. ولما كان الاعتقاد الشائع هو أن عناصر الشرق كلها يرتبط بعضها ببعض بصورة عضوية عميقة، أصبح من المنطقي تماماً، من الزاوية التفسيرية، أن ينتهي المشرق من بحثه إلى أن الأدلة المادية التي يعالجها تؤدي في نهاية المطاف إلى تفهم أفضل لبعض الظواهر مثل الشخصية الشرقية، أو العقل الشرقي، أو أخلاق الشرق وعاداته أو روح عالمه.

ولقد شُغِلَتْ في معظم الفصيلين الأولين من هذا الكتاب بتقديم حجج مماثلة بشأن الفترات التي سبقت هذه الفترة في تاريخ الفكر الاستشراقي. وأما التمييز الذي يهمنا هنا (ويجب أن نقوم به) في هذه الفترة الأخيرة من تاريخ هذا الفكر فهو التمييز بين الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، والفترة التي تلتها مباشرة. وفي كلتا الحالتين، شأنهما شأن الفترات الأسبق، كان الشرق يوصف بأنه شرقي وحسب، مهما يكن الموضوع المحدد المطروح، ومهما يكن الأسلوب أو فن الصنعة المستخدم في وصفه، ولكن الفترتين المشار إليهما تختلفان في السبب الذي يقدمه المشرق لرؤية الطابع الشرقي الجوهري للشرق. وسوف نجد مثلاً طيباً لهذا السبب في الفقرة التالية التي

كتبها سنوك هيرجرويني، في المراجعة التي كتبها عام ١٨٩٩ لكتاب الكاتب إدوارد ساخاو بعنوان القانون المحمدي ويقول فيه :

. . على الرغم من أن القانون قد اضطر في الواقع العملي إلى تقديم تنازلات متزايدة لأعراف الشعب وعاداته، وتعسف حكامه، فإنه استمر يمارس تأثيره الكبير في الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو لا يزال، حتى بالنسبة إلينا الآن، موضوع دراسةٍ مهمّة، ليس فقط للأسباب التجريدية المتصلة بتاريخ القانون والحضارة والدين، بل أيضاً لما له من أضرار عملية. فكلما ازداد توثق العلاقات بين أوروبا والشرق الإسلامي، وازداد عدد البلدان الإسلامية الخاضعة للسيادة الأوروبية، ازدادت أهمية إحاطتنا نحن الأوروبيين بالحياة الفكرية للإسلام، والقانون الديني، والخلفية النظرية للإسلام^(١٣).

أى إن هيرجرويني يسمح لمفهوم تجریدی مثل "القانون الإسلامي" بأن يستسلم أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، ولكنه رغم ذلك أقرب إلى الاهتمام بالإبقاء على ذلك التجريد لفائدته الفكرية، لأن "القانون الإسلامي"، بخطوطه العريضة، يؤكد التفاوت ما بين الشرق والغرب. لم يكن التمييز بين الشرق والغرب عند هيرجرويني مجرد قالب لفظي أكاديمي أو شعبي، بل على العكس، إذ كان يعنى له علاقة القوة الجوهرية والتاريخية بين الجانبين. والمعرفة بالشرق قد تُثَبِّتُ أو تُزِيدُ أو تُعَمِّقُ "الفوق" الذى مَكَّن السيطرة الأوروبية (وهذه العبارة تنحدر من أصول عريقة فى القرن التاسع عشر) من أن تمتد امتداداً فعالاً فى آسيا. وإذن فإن معرفة الشرق بصفة عامة معرفة تقوم على "التكليف" بالحفاظ على الشرق، إن كان صاحب الشأن غريباً.

ونجد فقرة مناظرة تقريباً لما يقوله هيرجرويني، وهى الفقرة الختامية فى مقال جيب عن "الأدب" فى كتابه تركة الإسلام المنشور عام ١٩٣١، إذ إنه وبعد أن يصف ثلاثة لقاءات عارضة بين الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر، يصل فى حديثه إلى القرن التاسع عشر قائلاً :

وبعد هذه اللحظات الثلاث من التلاقى العارض، عاد الرومانسيون الألمان إلى الاهتمام بالشرق من جديد، وكان الهدف الذى قصدوا إلى تحقيقه لأول مرة أن يفتحوا الطريق أمام التراث الحقيقى للشعر الشرقى حتى يدخل شعر أوروبا. ولكن الشعور الجديد بالقوة والسيطرة فى القرن التاسع عشر كان، فيما يبدو، يغلق الباب فى وجه مطلبهم إغلافاً حاسماً. وأما اليوم فتبدو لنا بعض دلائل التغيير. إذ بدأت من جديد دراسة الأدب الشرقى فى ذاته ومن أجله، وبداناً نفهم الشرق فهماً جديداً. وبانتشار هذه المعرفة واستعادة الشرق للمكانة الحقيقية به فى حياة الإنسانية، فربما عاد الأدب الشرقى إلى أداء وظيفته التاريخية، ومساعدتنا فى التحرر من المفاهيم الضيقة الخائفة التى من شأنها قصر كل ما هو مهم فى الأدب والفكر والتاريخ على المساحة التى تشغلها على الكرة الأرضية^(٦٤).

وعبارة جيب "فى ذاته ومن أجله" تتناقض تناقضاً صارخاً مع حلقات الأسباب التى يعتبرها هيرجروينى ثانوية بالقياس إلى ما يعلنه من السيطرة الأوروبية على الشرق. ومع ذلك، فإنه يحافظ على تلك الهوية الشاملة، والتى يبدو أن المساس بها محرم، لشيء يسمى "الشرق" وشئ آخر يسمى "الغرب". وهذان الكيانان يفيدان بعضهما البعض، والواضح أن مقصد جيب وهو مقصد حميد، يتمثل فى أنه لا يوجد ما يدعو إلى اعتبار تأثير الأدب الشرقى فى الأدب الغربى (من زاوية ثماره) من باب ما أطلق عليه برونيتير تعبير "الفضيحة القومية". فهو يقول إن الأخرى بنا أن نواجه الشرق، باعتبار ذلك ضرباً من التحدى الإنسانى للحدود المحلية للمركزية العرقية الغربية.

وعلى الرغم من استدعاء جيب، قبل ذلك، لفكرة الشاعر الألمانى جيته عن 'الأدب العالمى'، فإن دعوة جيب إلى التفاعل الحيوى، على المستوى الإنسانى، بين الشرق والغرب، يتجلى فيها تغير حقائق الواقع السياسى

والثقافي في فترة ما بعد الحرب. كانت السيطرة الأوروبية على الشرق لا تزال قائمة، ولكنها تطورت، وأقصد في مصر تحت الاحتلال البريطاني، فبعد أن كان الأهالي يكادون يقبلون وجودها دون معارضة، أصبحت قضية سياسية يشتد الخلاف حولها يوماً بعد يوم، وتزايد من تعقدها مطالب الاستقلال الوطنية المناوئة لتلك السيطرة، فلقد كابدت بريطانيا سنوات الكفاح الذي قاده سعد زغلول وحزب الوفد وما إلى ذلك بسبيل^(٦٥). أضف إلى ذلك ما شهده العالم منذ عام ١٩٢٥ من كساد اقتصادي عام، وهو الذي أدى إلى زيادة التوتر الذي يتجلى في نثر جيب. ولكن أشد جواب ما يقوله جيب إقناعاً يتمثل في الرسالة الثقافية الخاصة التي يرسلها، إذ يبدو أنه يقول لقارئة: انتبه إلى الشرق، من أجل فائدته للعقل الغربي في نضاله في سبيل قهر ضيق الأفق، والتخصص الخاطئ، والمنظورات المحدودة.

لقد اختلفت الأسس التي ينطلق منها جيب اختلافاً كبيراً عن الأسس التي كان ينطلق هيرجرويني منها، مثلما اختلفت أولوياتهما، إذ لم يعد من الممكن لأحد أن يقبل، دون جدل شديد، القول بأن سيطرة أوروبا على الشرق تكاد تكون من حقائق الطبيعة، بل ولم يعد أحد يفترض أن الشرق كان في حاجة إلى التنوير الغربي: كانت القضية المهمة في سنوات ما بين الحربين قضية وضع تعريف ثقافي للذات يتجاوز النظرة الإقليمية وكراهية الأجانب. فكان جيب يرى أن الغرب يحتاج إلى الشرق باعتباره موضوعاً يُدرس، لأنه يححر الروح من قيود التخصص العقيم، ويخفف من آلام التطرف في الانانية الضيقة النظرة وفي الوطنية، ويزيد من إدراك المرء للقضايا الأساسية الحقيقية في دراسة الثقافة. فإذا زاد اعتبار الشرق شريكاً في هذه الجدلية التي نشأت حديثاً، أي جدلية الوعي الثقافي بالذات، فلذلك سببان، الأول أن الشرق قد أصبح أقرب إلى تمثيل لون من التحدي للغرب عما كان عليه من قبل، والثاني هو أن الغرب مقبل على مرحلة جديدة نسبياً، وهي مرحلة الأزمة الثقافية، والتي ترجع، إلى حد ما، إلى تقلص السيطرة الغربية على سائر مناطق العالم.

ومن ثم فسوف نجد في أفضل الأعمال الاستشرافية التي شهدتها فترة ما بين الحربين - والتي تمثلها الحياة العملية الباهرة للباحث الفرنسي ماسينيون وللإنجليزى جيب نفسه - بعض العناصر التي تتميز بها أفضل الدراسات الإنسانية في تلك الفترة. وهكذا فإن لنا أن نعتبر أن الاتجاه إلى التلخيص أو الإجمال، الذي سبق لى الحديث عنه، هو المعادل الاستشرافي للمحاولات التي بُدلت في مجال العلوم الإنسانية الغربية البحتة لتفهم الثقافة باعتبارها كياناً كلياً، بأسلوب حداثي متعاطف مضاد للمنطق الوضعي. فالمششرق وغير المشرق ينطلقان من إدراكهما أن الثقافة الغربية تمر بمرحلة مهمة، وأن سمتها الأساسية هي الأزمة التي فرضتها عليها بعض الأخطار، مثل خطر الهمجية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجذب الاستلافي، والنزعة القومية العالية الثيرة، وما إلى ذلك بسبيل. كما نرى أن فكرة استخدام نصوص محددة، على سبيل المثال، للانطلاق من الخاص إلى العام (ابتداء فهم الحياة الكاملة لفترة ما، ومن ثم تفهم ثقافة ما) فكرة يشترك فيها الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية الذين يستلهمون عمل فيلهلم دلتى، وكذلك همالفة المستشرقين مثل ماسينيون وجيب. ولذلك نجد أن مشروع بث حياة جديدة في فقه اللغة - على نحو ما نجده في أعمال كورتيس، وفوسلر، وأورباخ، وسبستسر، وجندولف، وهوفمانشتال^(١٦) - يقابله مشروع مناظر له في محاولات التجديد وبث الروح في دراسات المستشرقين المتسمة بالتقنية الصارمة لفقه اللغة، وهي المحاولات التي نجدها في دراسات ماسينيون لما كان يسميه 'المعجم الصرفي'، ومفردات العبادات الإسلامية وما إلى ذلك.

ولكننا نسمع رابطة أخرى، أهم من هذه، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الإنسان الأوروبية (ما يسميه الفرنسيون علوم الإنسان، والألمانيون العلوم الإنسانية) المعاصرة لها. وعلينا أن نشير أولاً إلى أن الدراسات الثقافية غير الاستشرافية كانت بالضرورة تفوق الدراسات الاستشرافية في تصديدها للأخطار التي تتهدد الثقافة الإنسانية ذات التخصص التقنى الذى يضخم صورة الذات ويستبعد دور الأخلاق، وهي الأخطار التي

كانت تتمثل، إلى حد ما على الأقل، في ارتفاع مد الفاشية في أوروبا. وأدى هذا التصدى إلى امتداد شواغل فترة ما بين الحربين واستمرارها في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية أيضاً. وكان من الشواهد العلمية والشخصية البليغة على هذا التصدى ذلك الكتاب العظيم الذي كتبه إريك أورباخ بعنوان **المحاكاة**، وتأملاته المنهجية الأخيرة باعتباره من فقهاء اللغة^(١٧). وهو يقول لنا إنه كتب **المحاكاة** وهو في منفاه في تركيا، وكان القصد منه، إلى حد كبير، أن يكون بمثابة محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما يكاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاعاتها وتمتعت فيها بتماسكها الحضارى، ومن ثم فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب عام يقوم على تحليلات لنصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنتاج الأدبي الغربى بكل تنوعه وثراته وخصبه. وكان الهدف هو رسم صورة مركبة للثقافة الغربية، تضامى في أهميتها جهد رسمها نفسه، ويقول أورباخ إنه استطاع بذل هذا الجهد بفضل ما يسميه "المذهب الإنسانى البورجوازي المتأخر"^(١٨). وهكذا فإن العناصر الدقيقة المفترقة التي يرصدها تتحول إلى رمز بالغ الدلالة لمسار تاريخ العالم.

وكان أورباخ يرى أهمية لا تقل عن ذلك - وهذه حقيقة تتصل اتصالاً مباشراً بالاستشراق - لتقاليد المذهب الإنسانى التى تدفع الباحث إلى دراسة ثقافة بلد آخر أو آدابه. وكان النموذج الذى يحتذيه أورباخ هو كورتيس، الذى يشهد إنتاجه العظيم بأنه، وهو الألمانى، عمد إلى تكريس **حياته المهنية** لدراسة آداب اللغات الرومانية الأصل، أى المنشقة عن اللاتينية كالفرنسية، والإيطالية والإسبانية. وكان ذلك من الأسباب التى دعت أورباخ إلى أن يختتم تأملاته فى خريف العمر بشاهد ذى دلالة مقنطف من فكتور هوجو، وهو الحكمة المنسوبة إلى القديس فكتور وتقول "إن الرجل الذى يجد وطنه عذب المنهل رجل لا يزال مبتدئاً لئِنَّ العود، وأما الذى يجد فى كل تربة مثيلاً لوطنه فقد اكتسب بعض القوة، وأما الكامل فهو الذى يرى العالم كله بلداً أجنبياً"^(١٩). فكلما ازدادت قدرة المرء على ترك وطنه الثقافى، ازدادت

سهولة حكمه عليه وعلى العالم كله كذلك، وذلك بما تقتضيه الرؤية الحققة من انفصال روحى وكذلك من كرم نفس، كما تزداد كذلك سهولة قيام المرء بتقييم ذاته وتقييم الثقافات الأجنبية بذلك المزيج نفسه من الارتباط والانفصال.

كما نشأت أيضاً قوة ثقافية أخرى لا تقل أهمية عن ذلك، ولا تقل قدرتها على التشكيل المنهجي، ألا وهى استخدام العلوم الاجتماعية "للأنماط" باعتبارها وسيلة للتحليل وأسلوباً لرؤية الأشياء المألوفة بطرائق جديدة. ولقد اهتم عدد كبير من الدارسين بدراسة التاريخ المحدد "للنمط" على نحو ما نجد عند مفكرى مطلع القرن العشرين مثل فيبر، ودوركايم، ولوكاتش، ومانهايم، وغيرهم من المتخصصين فى 'علم اجتماع المعرفة' (٧٠)، ولكننى لا أعتقد أن أحداً قد أشار إلى أن دراسات فيبر للبروتستانتية واليهودية والبوذية قد جرفته (ربما عن غير قصد) إلى نفس الأرض التى رسم المستشرقون حدودها أصلاً وزعموا ملكيتها لأنفسهم. ولقد وجد فيها التشجيع من جانب جميع مفكرى القرن التاسع عشر الذين كانوا يؤمنون بوجود ضرب من الاختلاف الوجودى بين "العقليات" الاقتصادية (والدينية) الشرقية والغربية. وعلى الرغم من أن فيبر لم يدرس الإسلام دراسة متخصصة قط، فلقد كان تأثيره فى هذا المجال كبيراً، لسبب رئيسى وهو أن أفكاره عن "النمط" كانت بمثابة تأكيد "خارجى"، أى من خارج مجال الاستشراق، لكثير من الأطروحات المعتمدة التى كان يعتنقها المستشرقون، وهم الذين لم تكن أفكارهم الاقتصادية تتجاوز ما يزعمونه عن عجز الشرقى عجزاً أساسياً عن التبادل والتجارة والعقلانية الاقتصادية. ولقد ظلت هذه القوالب الفكرية تغطى بالقبول فى مجال الدراسات الإسلامية على امتداد مئات السنين دون مبالغة - وذلك حتى ظهرت الدراسة المهمة التى وضعها مكسيم: "وودنسون بعنوان الإسلام والرأسمالية عام ١٩٦٦". ومع ذلك فلا تزال فكرة "النمط" - شرقياً كان أو إسلامياً أو عربياً أو سوى ذلك - فكرة صامدة، وتغذيها ألوان مماثلة من التجديدات أو النماذج أو الأنماط التى تأتى بها العلوم الاجتماعية الحديثة.

كثيراً ما أشرت في هذا الكتاب إلى الإحساس بالغربة الذى يشعر به المستشرقون الذين يتناولون أو يعيشون فى كنف ثقافة تختلف اختلافاً عميقاً عن ثقافتهم. والواقع أن أحد الاختلافات البارزة بين الاستشراق، فى صورته الإسلامية، وبين جميع المباحث الإنسانية الأخرى التى تنطبق عليها إلى حد ما أفكار أورباخ عن ضرورة الغربة، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يكونوا يرون على الإطلاق أن غريبتهم عن الإسلام غربة "صحيحة" أو موقف يؤدى إلى تفهم ثقافتهم فهماً أفضل. ولكن غريبتهم عن الإسلام اقتضت على تعميق إحساسهم بتفوق الثقافة الأوروبية، حتى مع اتساع نطاق نفوذهم ليشمل الشرق كله، إذ كانوا يرون أن الإسلام يمثل الشرق ثقيلًا مستدنياً (وذا خطر فتاك). وسبق لى أن قلت أيضاً إن أمثال هذه الاتجاهات الفكرية أصبحت من العناصر التى ساهمت فى تشكيل تقاليد الدراسات الاستشراقية نفسها على امتداد القرن التاسع عشر كله، وغدت على مر الزمن عنصراً ثابتاً من عناصر إعداد معظم المستشرقين علمياً، ينقله كل جيل إلى الجيل التالى. كما إننى أرجح ترجيحاً شديداً أن الباحثين الأوروبيين قد استمروا ينظرون إلى الشرق الأدنى من منظور "أصوله" الواردة فى الكتاب المقدس، أى باعتباره ذا مكانة دينية رفيعة مؤثرة ولا تتزعزع. ولما كان الإسلام يتميز بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فلقد ظل يمثل فى نظر المستشرق فكرة (أو نمط) الوقاحة الثقافية - الأصلية، وهى النظرة التى تفاقمت، بطبيعة الحال، بسبب الخوف من أن تكون الحضارة الإسلامية قد استمرت بصورتها الأصلية (بل والمعاصرة أيضاً) فى الوقوف موقف المعارضة على نحو ما للغرب المسيحى.

ولهذه الأسباب مجتمعة ظل الاستشراق الإسلامى فيما بين الحربين يشارك فى الجو العام للأزمة الثقافية التى ألح إليها أورباخ وغيره من تحدث عنهم بإيجاز، دون أن يتطور، فى الوقت نفسه، بالأسلوب الذى تطورت به سائر العلوم الإنسانية. ولما كان الاستشراق الإسلامى قد احتفظ أيضاً فى داخله بالموقف الدينى المثير للجدل بصفة خاصة، وهو الموقف الذى تميز به منذ البداية، فقد ظل لا يحيد عن مسارات منهجية ثابتة، إن صح هذا

التعبير. فمن ناحية معينة، كان لا بد من الحفاظ على اغترابه الشافى عن التاريخ الحديث وعن التنقيحات الضرورية التى تفرضها المعلومات الجديدة على أى "نمط" نظرى أو تاريخى. ومن ناحية أخرى كانت النظرة السائدة ترى أن التجريدات التى يقدمها الاستشراق (أو فرصة طرح التجريدات) فى مجال الحضارة الإسلامية قد اكتسبت صحة جديدة، أى أصبحت عندئذ صحيحة، لأنه لما كان من المفترض أن الإسلام "يعمل" بالأسلوب الذى وصفه المستشرقون (دون الرجوع إلى الواقع الفعلى بل استناداً فحسب إلى مجموعة من المبادئ "الكلاسيكية") فقد كان من المفترض أيضاً أن الإسلام الحديث لن يزيد عن كونه صورة أعيد تأكيدها للإسلام القديم، إذ كان من المفترض أيضاً أن الإسلام لم يكن يرى فى الحداثة تحدياً بقدر ما يرى فيها سبباً وإهانة. (ونقول بالمناسبة إن العدد البالغ الكثرة من الافتراضات فى هذا الوصف كان يرمى إلى تصوير المنتحنيات الشاذة إلى حد ما التى كان على الاستشراق أن يسير فيها حتى يحافظ على أسلوبه الخاص الغريب فى رؤية الواقع البشرى). وأقول أخيراً إنه إذا كان الطموح الذى يتجلى فى التجميع والضمُّ فى فقه اللغة (على نحو ما كان يتصوره أورباخ أو كورتيس) قد أدى إلى توسيع نطاق وعى الباحث، وإدراكه للاحقة بين أبناء البشر، وللطابع العام العالمى لبعض مبادئ السلوك البشرى، فإن هذا التجميع والضم فى حالة الاستشراق الإسلامى قد أدى إلى زيادة تأكيد الإحساس بالاختلاف بين الشرق والغرب، وهو الذى يبينه الإسلام.

وهكذا فإن ما أمتدث عنه هو الصبغة التى اصطبغ بها الاستشراق الإسلامى حتى الوقت الحاضر، أى موقفه الذى يتسم بالتراجع والتقهر إن قورن بالعلوم الإنسانية الأخرى (بل حتى بفروع الاستشراق الأخرى) وتخلفه المنهجى والأيدىولوجى العام، وعزله النسبية عن التطورات الجارية من حوله، سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية الأخرى أو فى العالم الحقيقى الذى تتغير فيه الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية^(٧١). وقد برزت درجة ما من درجات الوعى بهذا التخلف فى الاستشراق الإسلامى (أو السامى) فى أواخر القرن التاسع عشر، وربما كان ذلك لأن بعض المراقبين

بدأوا يدركون مدى إخفاق الاستشراق السامى أو الإسلامى فى التحرر من الخلفية الدينية التى نبع منها أصلاً. وقد نُظِّم أول مؤتمر استشراقى وعُقد فى باريس عام ١٨٧٣، واتضح فيه، منذ بدايته تقريباً، لسانر العلماء المشاركين فيه مدى تخلف المتخصصين فى الدراسات السامية والإسلامية فكرياً عن الجميع بصفة عامة. وقد كتب الباحث الإنجليزى ر. ن. كَسْتُ تقريراً يستعرض فيه جميع المؤتمرات التى عُقدت ما بين عامى ١٨٧٣ و ١٨٩٧ ويقول فيه ما يلى عن المجال الفرعى للدراسات السامية الإسلامية :

إن أمثال هذه الاجتماعات أى التى تعقد فى مجال الدراسات السامية القديمة تعمل حقاً على تقدم المعارف الشرقية.

لكننا لا نستطيع أن نقول ذلك عن مجال الدراسات السامية الحديثة، فلقد كان المجال مزدهراً، ولكن الموضوعات التى نوقشت لم تكن تتسم إلا بأهمية بالغة الضآلة، مثل الموضوعات التى كانت تشغل الباحثين الهواة من أبناء المدرسة القديمة، لا الطبقة العظمى من "أساتذة" القرن التاسع عشر. وأنا مضطر إلى أن أستعين بالمؤرخ الرومانى پليني بحثاً عن وصف لها. كان هذا المجال يفتقر إلى الروح الحديثة فى فقه اللغة وعلم الآثار، وكان التقرير يشبه تقريراً أصدره مؤتمر لأساتذة الجامعات فى القرن الماضى، الذين اجتمعوا لمناقشة مفهوم فقرة من فقرات مسرحية يونانية، أو الضغط فى النطق على حرف من حروف العلة، قبل أن يبرز فجر فقه اللغة المقارن فيزيل بيوت العناكب التى بناها كُتَّابُ الحواشى على المتن. ترى أى جدوى أتت من مناقشة قدرة محمد عليه السلام من الإمساك بالقلم أو الكتابة؟^(٧٢).

كان الوله بالآثار، والقائم على الجدل، وهو الذى يصفه كَسْتُ، يُعتبر إلى حد ما صورة "بحثة" أو أكاديمية للعداء الأوروبى للسامية. بل إن إطلاق صفة "السامية الحديثة" على هذا المجال بحيث تشمل المسلمين واليهود معاً

(وهي التي ترجع أصولها إلى المجال السامي القديم الذي كان رينان أول من ارتاده) يرفع رأيته العنصرية بأسلوب قُصد به التظاهر بالتأدب. ويشرح كَسَتْ بعد ذلك بقليل في تقريره كيف أن "الإنسان الآري كان موضوعاً حظى بتأملات كبيرة" في ذلك الاجتماع. والواضح أن صفة "الآري" كانت تمثل التجريد المضاد "للسامي"، ولكن المستشرقين كانوا يرون، لبعض الأسباب التي أوضحناها آنفاً، أن أمثال هذه الأوصاف الوراثية العريقة أنسبُ بصفة خاصة للساميين، ويزخر تاريخ القرن العشرين بالأدلة التي تثبت ما جره ذلك من عواقب وخيمة على البشرية جمعاء، وهي عواقب أخلاقية وإنسانية وخيمة. ولكن الذي لم يؤكد التأكيد الكافي مؤرخو معاداة السامية في العصر الحديث فهو أن الاستشراق قد أضفى طابع الشرعية على أمثال هذه الأوصاف الوراثية العريقة، وكذلك، وهو الأهم لما أرمى إليه في هذا الكتاب، مدى استمرار إضفاء هذه الشرعية الأكاديمية والفكرية عليها في جميع مراحل مناقشات الإسلام أو العرب أو الشرق الأدنى في العصر الحديث. فإذا لم يعد من الممكن لأحد أن يكتب كتابات علمية متخصصة (أو حتى شعبية) عن "الذهن الزنغي" أو عن "الشخصية اليهودية"، فمن المتاح ببسر أن يقوم البعض ببحوث في موضوعات مثل "العقل الإسلامي" أو "الشخصية العربية"، لكننا سوف نقول المزيد في هذا الموضوع فيما بعد .

وهكذا فإذا أردنا الفهم الصحيح للسلسلة الفكرية التي ينحدر منها الاستشراق الإسلامي في فترة ما بين الحربين العالميتين - بأكمل وأهم صوره التي تتجلى في الحياة العملية للباحث الفرنسي ماسينيون والانجليزي جيب - فعلينا أن نفهم الفرق بين الموقف ' التلخيصي ' الذي يتخذه المستشرق إزاء مادته وبين موقف آخر يشترك معه في أوجه شَبَّه ثقافية كثيرة، ألا وهو الموقف الذي يتجلى في عمل بعض فقهاء اللغة مثل أوريباخ وكورتويوس. فالواقع أن الأزمة الفكرية في الاستشراق الإسلامي كانت تمثل جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية "للمرحلة المتأخرة من المذهب الإنساني البورجوازي"، ولكن الاستشراق الإسلامي كان في شكله وأسلوبه يرى أن

مشكلات البشرية يمكن تقسيمها إلى فئتين تُسمَّيان "الشرقي" و "الغربي". وكان المعتقد إذن أن الشرقي لا ينظر نظرة الغربي إلى قضايا التحرر والتعبير عن الذات والتوسع، وكان المستشرق الإسلامي يعبر عن أفكاره عن الإسلام بصورة تؤكد مقاومته، إلى جانب افتراض مقاومة المسلم، للتغيير وللتفاهم المتبادل بين الشرق والغرب، وللتنمية والتطور الكفيلين بإخراج الرجال والنساء من حيز المؤسسات العتيقة البدائية إلى رحاب الحداثة. بل لقد بلغ من ضراوة هذه المقاومة للتغيير، وبلغ مما يُنسب إليها من قوة عالمية، أن غدا من يقرأ كلام المستشرقين يتصور أن الانقلاب الذي يُخشى وقوعه لا يتمثل في دمار الحضارة الغربية بل في إزالة العوائق التي تفصل بين الشرق والغرب. وعندما أبدى جيب معارضته للنزعة القومية في الدول الإسلامية الحديثة، كان دافعه إدراكه أن القومية تؤدي إلى تداعى الأبنية الداخلية التي تحافظ على الطابع الشرقي للإسلام، إذ إن النتيجة النهائية للقومية العلمانية هي إزالة الاختلاف بين الشرق والغرب. ويرجع الفضل إلى طاقة جيب الفذة على التعاطف، الذي يبلغ حد التوحد، مع دين أجنبي في أنه استطاع أن يصوغ اعتراضه على النزعة القومية بأسلوب يوحى في الظاهر بأنه يتحدث باسم المجتمع الإسلامي المؤمن بالعقيدة الصحيحة. وأما السؤال عن مدى ما كان ذلك يمثلته الشرق وعن مدى ما كان يمثلته من محاولة مخلصه للدعوة إلى ما فيه مصلحة الإسلام، فهو سؤال تقع الإجابة عليه في موقع ما بين هذين البديلين.

ولن نجد بطبيعة الحال باحثاً أو كاتباً يمثل تمثيلاً كاملاً نمطاً مثالياً من لون ما، أو مدرسة فكرية ما يشارك فيها بفضل أصله الوطنى أو لأسباب تتعلق بأحداث التاريخ، لكننا سوف نجد في مجال الاستشراق الذى تنسم تقاليده بالتخصص والانغزال النسبى، أن كل باحث يدرك إلى حد ما، إدراكاً واعياً من جانب وغير واعٍ من جانب آخر، وجود تقاليد قومية، إن لم يكن وجود أيديولوجية قومية، ويصدق هذا بصفة خاصة في حالة الاستشراق، إلى جانب عامل إضافي يزيد من صدق ذلك وهو الانغماس السياسى المباشر من

جانب الأمم الأوروبية فى شتون بلدان الشرق، والمثال الحاضر فى الأذهان هو حالة سنوك هيرجروينى، إن أردنا مثالا غير بريطانى وغير فرنسى، لإحساس الباحث إحساساً بسيطاً وواضحاً بهويته القومية^(٧٣). لكنه حتى إذا انتهينا من رصد جميع الجوانب اللازمة لتحديد الفرق بين الفرد وبين النمط (أو بين الفرد وبين تقاليد أمة ما) سوف ندهش حين نلاحظ إلى أى مدى كان جيب وماسينيون فى الواقع غطين يمثل كل منهما موقفاً ما. وربما يكون من الأفضل أن نقول إن جيب وماسينيون قد أوفيا بكل التوقعات التى أوجدتها لهما تقاليدهما القومية، واللون السياسى لأمتهما، والتاريخ الداخلى "لمدرسة" الاستشراق القومية التى ينتمى إليها كل منهما. ويميز سيلفان ليشى بين هاتين المدرستين تمييزاً واضحاً قاطعاً، إذ يقول:

إن الاهتمام السياسى الذى يربط المجترة بالهند يجعل النشاط البريطانى مقصوراً على الاتصال المستمر بالحقائق العملية، ويحافظ على التماسك بين كل ما يمثل الماضى وبين مشهد الحاضر.

وأما فرنسا التى تغذوها التقاليد الكلاسيكية فإنها تنشده تجليات عقل الإنسان فى الهند، وبالصورة التى تبدى بها اهتمامها بالصين^(٧٤).

وقد يسهل القول بأن هذا التقسيم إلى قطبين معناه أن أحدهما يؤدى إلى العمل العقلانى المتسم بالكفاءة والطابع العملى وأن الآخر يؤدى إلى عمل ذى طابع عام عالمى، تأملى، نابِه متائق، ومع ذلك فإن هذه "القطبية" توضح لنا طابع الحياة العملية الطويلة والمتميزة إلى حد بعيد لكل من جيب الإنجليزى وماسينيون الفرنسى، وقد ساد طابع عمل الأول الاستشراق الإسلامى الأنجلوأمريكى مثلما ساد طابع عمل الثانى الاستشراق الإسلامى الفرنسى، وذلك فى الحالتين حتى الستينيات من القرن العشرين. وإذا كان ما وصفته "بالسيادة" يدل على شئ ما، فإن السبب هو أن كل باحث منهما كان يستلهم ويعمل فى إطار تقاليد واعية تخضع لضوابط (أو لحدود فكرية وسياسية) ينطبق عليها وصف ليشى الذى أوردته آنفاً.

ولد جيب في مصر، وولد ماسينيون في فرنسا، وقد كُتِبَ لكل منهما أن يتسم بالتدين العميق، وأن يصبح دارساً للحياة الدينية في المجتمع أكثر منه دارساً للمجتمع وحسب، وكان كلاهما أيضاً مشغولاً انشغالا عميقاً بشئون الدنيا، وكان من أعظم منجزاتهما الانتفاع بالبحث العلمي التقليدي في دنيا السياسة الحديثة. ومع ذلك فقد كان نطاق عمل كل منهما - بل وأكاد أقول نسيج العمل نفسه - يختلف اختلافاً شاسعاً عن صاحبه، حتي ولو أدخلنا في حسابنا ألوان التفاوت الواضحة بين تعليم كل منهما وتربيته الدينية. ولقد وقف ماسينيون حياته على دراسة أعمال الحلاج، حتي لقد قال عنه جيب في النعي الذي كتبه له في عام ١٩٦٢ إنه "لم يتوقف قط عن استشفاف آثاره في الكتابات الأدبية والدينية الإسلامية المتأخرة" وكان نطاق عمل ماسينيون لا يكاد يعرف الحدود، ويكاد يجوب به كل الأصقاع حيثما وجد الشواهد على "روح الإنسان التي تتخطى المكان والزمان". وكان عمل ماسينيون قد اتسع فأصبح "يشمل كل جانب ومجال في حياة المسلم المعاصر وفكره"، بحيث أصبح وجوده في مباحث الاستشراق يمثل تحدياً دائماً لزملائه، ولا شك أن جيب كان معجباً بالنهج الذي سار فيه ماسينيون، وإن كان قد هجره آخر الأمر، وهو النهج الذي دفعه إلى أن يُنشد:

موضوعات تربط بصورة ما الحياة الروحية للمسلمين بالكاثوليك
[ومكنه من أن يجد] عناصر تقريب بينهما في تجليل فاطمة
الزهراء، ومن ثم مجالاً خاصاً ومُهماً في دراسة الفكر الشيعي
في الكثير من تجلياته، وأيضاً في جماعة من يدينون بمقائد
ترجع أصولها إلى دين إبراهيم الخليل، وبعض الموضوعات
الأخرى مثل قصة أهل الكهف. وقد أضفى على كتابته في هذه
الموضوعات سمات معينة جعلتها تكتسب أهمية دائمة في
الدراسات الإسلامية. ولكن هذه السمات نفسها قد جعلت
كتاباته تنتمي إلى "طبقتين صوتيتين" مختلفتين، إن صح هذا
المجاز: "الطبقة" الأولى تمثل المستوى العادي للبحث العلمي

الموضوعى، وهو المستوى الذى يحاول فيه الباحث شرح طبيعة ظاهرة من الظواهر من خلال الاستعمال البارع لأدوات البحث العلمى. و "الطبقة الصوتية" الثانية تمثل استيعاب وتحويل المعلومات الموضوعية والفهم الموضوعى إلى شئ آخر من خلال التعليم الفردى ذى الأبعاد الروحية. ولم يكن من اليسير فى جميع الأحوال رسم خط فاصل يميز بين 'الطبقة الصوتية' الأولى وبين التحول الناشئ عن تدفق ما تزخر به شخصيته من ثراء .

ويلمح جيب هنا إلى أنه من الأرجح أن يميل الكاثوليك أكثر من البروتستانت إلى دراسة ظاهرة "تجليل فاطمة الزهراء"، لكنه يقول بوضوح قاطع إنه لا ينبغي تشويش التمييز بين الدراسة "الموضوعية" وبين الدراسة القائمة على "التعليم الفردى ذى الأبعاد الروحية" (حتى وإن كانت عميقة مفصلة). ولكن جيب كان مصيباً عندما أقر، فى الفقرة التالية من نعيه "بخصب" الذهن الذى يتمتع به ماسينيون فى موضوعات شتى مثل "رمزية فنون المسلمين، وبناء منطق المسلمين، والأشكال العويصة للشئون المالية فى العصور الوسطى، وتنظيم شركات الحرفيين"، كما أصاب أيضاً، فيما يلى ذلك مباشرة، عندما قال إن اهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية قد أدى إلى وضع "دراسات مقتضبة تكاد تنافس فى عيون غير المتخصص أسرار علوم السحر" الهرمسية القديمة". ومع ذلك فإن جيب ينهى نعيه نهاية تنم عن كرم النفس، قائلاً :

إننا نرى أن المثل الذى ضربه عمله كان درساً يقول للمستشرقين من أبناء جيله إن الاستشراق الكلاسيكى نفسه لم يعد يكفى ما لم تصحبه درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التى تضىء المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية^(٧٥).

كان ذلك ولا شك يمثل أعظم إنجاز قدمه ماسينيون، والصحيح أن علوم الإسلام المعاصرة (أو الإسلاميات، كما تسمى أحياناً) قد نشأت فيها

وترعرعت بعض التقاليد التي تقوم على التعاطف أو 'التوحد' مع "القوى الحيوية" التي تغزو "الثقافة الشرقية"، ويكفى أن نشير إلى المنجزات الفذة لبعض الباحثين من أمثال چاك بيزك، ومكسيم رودنسون، وإيف لاکوست، وروجيه أرلانديه - على اختلافهم الشاسع في المنهج والمقصد - حتى ندesh لوضوح تأثير ماسينيون الفكري فيهم، باعتباره المثال الأول في هذا الصدد.

ومع ذلك فإن اختيار چيب تركيز ملاحظاته، وإن كانت تكاد تعتمد على 'الطرائف'، على شتى مناحى قوة ماسينيون وضعفه، جعلته يُغفل بعض الملامح الواضحة في حياة ماسينيون وهي الملامح التي تجعله يختلف اختلافاً شاسعاً عن چيب، ومع ذلك تجعله - بصفة عامة - رمزاً ناضجاً لمثل ذلك التطور البالغ الأهمية في الاستشراق الفرنسي. ومن هذه الملامح 'خلفية' ماسينيون الشخصية، وهي تصور تصويراً بديعاً بساطة صدق الوصف الذي قدمه ليفي للاستشراق الفرنسي. إذ إن فكرة "روح الإنسان" في ذاتها كانت غريبة إلى حد ما عن الخلفية الفكرية والدينية التي نشأ فيها چيب، مثل الكثيرين من المستشرقين البريطانيين المحدثين : فنحن نرى أن فكرة "الروح" عند ماسينيون، باعتبارها حقيقة جمالية ودينية وأخلاقية وتاريخية، كانت فكرة تغزو كيانه منذ الطفولة. وكانت أسرته تتصل بحال الود بينها وبين بعض الكتاب الفرنسيين مثل هايسمان، ويتضح في كل ما كتبه ماسينيون تقريباً تأثير تعليمه المبكر في البيئة الفكرية والأفكار الخاصة بالمرحلة الأخيرة من الحركة الرمزية الفرنسية، بل وحتى ذلك النوع الخاص من الكاثوليكية (والمصوفية) الذي كان يوليه اهتمامه. ونحن لا نجد آثار أى قصد في التعبير أو أى ضيق في البيان في كتابات ماسينيون، بل إن أسلوبه من أعظم الأساليب الفرنسية في القرن كله، وكانت أفكاره بشأن الخبرة الإنسانية تستقى الكثير من المفكرين والفنانين المعاصرين له، والواقع أن النطاق الشاقى البالغ الاتساع لأسلوبه نفسه هو الذى يضعه في مرتبة تختلف كل الاختلاف عن مرتبة چيب. وكانت أفكاره الأولى قد نبعت من الفترة التي تطلق عليها صفة التدهور الجمالى، ولكنها كانت تدب أيضاً بدب ما إلى كتابات مثل كتابات

برجسون ودوركهايم وماوس، وجاء أول اتصال له بالاستشراق من طريق ريتان، بعد أن استمع إلى محاضراته في شبابه، وكان أيضاً من تلاميذ سيلفان ليفي، كما أصبحت دائرة أصدقائه تضم بعض الكبار مثل يول كلوديل، وجابريل بونور، وچاك ماريستان ورايس ماريستان، وشارل دي فوكوه، واستطاع في وقت لاحق أن يستوعب كل ما أُنجِزَ من عمل في بعض المجالات الحديثة نسبياً مثل علم الاجتماع المدني، واللغويات البنوية، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا المعاصرة، والتاريخ الجديد. ويبدو في مقالاته، ناهيك بدراسته الضخمة المهمة عن الحلاج، يُسرُّ انتفاعه بجميع الكتابات الإسلامية، وأحياناً ما يبدو ماسينيون، بسبب تبحره العلمي الحافل بالآلغاز وشخصيته التي تكاد تتصف بالآلفة، باحثاً ابتدعه خيال الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورجيس، وكان يتميز بحساسيته الشديدة للموضوعات "الشرقية" في الأدب الأوروبي التي كان يهتم بها جيب كذلك، ولكنه كان يختلف عن جيب في أنه (أي ماسينيون) لم يجتذبه في المقام الأول الكتاب الأوروبيون الذين قالوا إنهم "يفهمون" الشرق ولا اجتذبه النصوص الأوروبية التي كانت تمثل تأكيدات فنية مستقلة لما كشف عنه علماء الاستشراق المتأخرون (انظر مثلاً اهتمام جيب بالروائي سكوط كمصدر لدراسته عن صلاح الدين الأيوبي)، فالواقع أن "الشرق" عند ماسينيون كان يَتَقَيَّ انْتِصَافاً كاملاً نَبِيَّ عَالَمِ أَهْلِ الْكَهْفِ أو صلوات أتباع ملة إبراهيم الخليل (وهما المثلان اللذان أشار إليهما جيب ليدلل بهما على خصائص نظرية ماسينيون غير التقليدية للإسلام)، بمعنى أن الشرق لديه كان يدور خارج الفلك المألوف، غريباً إلى حد ما، وقادراً على الاستجابة الكاملة لمواهب ماسينيون في التفسير، وهي المواهب الخلافة التي استغلها في 'تفسير' الشرق (والتي جعلته، بمعنى من المعاني، موضوعاً للدرس). فإذا كان جيب يحب صورة صلاح الدين عند سكوط، فإن ماسينيون كان لديه ولع مناظر لهذا الحب بالكاتب نيرفال، باعتباره نموذجاً انتحارياً، و 'شاعراً ملعوناً'، ومثالاً للغرابة السيكلوجية. وليس معنى هذا أن ماسينيون كان أساساً دارساً للمضامى، فعلى العكس من ذلك كان يتمتع بحضور بارز في العلاقات

الإسلامية الفرنسية، في السياسة وفي الثقافة معاً. ومن الواضح أنه كان مشوب عاطفة، يؤمن بإمكان اختراق عالم الإسلام، لا من طريق الدراسة العلمية فحسب، بل بتكريس النفس لجميع أنشطة ذلك العالم، ولم يكن أقلها أهمية عالم المسيحية الشرقية داخل عالم الإسلام، وكان ماسينيون يشجع برحابة إحدى جماعاتها الفرعية، وهي جمعية البديلة الخيرية الكاثوليكية.

وقد تؤدي المواهب الأدبية الكبيرة التي كان ماسينيون يتمتع بها إلى إكساب عمله الأكاديمي مظهر التأملات النابعة من مزاج شخصي متقلب، والمسرفة في التحرر من الانتماء للبلد بعينه، بل والخاصة في أحيان كثيرة، ولكن هذا المظهر خادع، والواقع أنه غالباً ما يقتصر عن وصف كتاباته وصفاً صادقاً، فلقد كان يحاول عامداً أن يتجنب ما كان يسميه "التشريع التحليلي" المتسم بالجمود الذي يمارسه الاستشراق^(٧٦) ويقصد به ضرباً من معالجة نص إسلامي مفترض أو مشكلة إسلامية مفترضة بتجميع 'بارد' خامد للمصادر والأصول والبراهين والأدلة وما شابه ذلك، بل كان يحاول في كل ما يكتبه أن يدرج أكبر قدر ممكن من السياق الخاص بنص من النصوص أو مشكلة من المشكلات، وأن يبعث فيه الحياة، حتى ليكاد يفاجئ القارئ بلمحات البصيرة الثاقبة لكل من يبدى استعداده، مثل ماسينيون، لعبور حدود التخصصات الدقيقة والحدود التقليدية حتى يستطيع النفاذ إلى 'القلب الإنساني' الذي ينبض داخل كل نص. لم يكن في طوق أي مستشرق حديث آخر - ولم يكن قطعاً في طوق جيب، أقرب أقران ماسينيون إليه إنجازاً وتأثيراً - أن يشير بالسهولة (وبالدقة) اللتين يشير بهما في مقال واحد إلى لقيف من متصوفة المسلمين، وإلى يونج، وهابز نرج، ومالارمي، وكيركجارد. وقطعاً لم تكن تتمتع إلا قلة قليلة من المستشرقين بذلك النطاق المعرفي الواسع، إلى جانب الخبرة السياسية العملية التي تحدث عنها في مقاله المنشور عام ١٩٥٢ بعنوان "الغرب في مواجهة الشرق: أولوية الحل الثقافي"^(٧٧). ومع ذلك فقد كان عالمه الفكري يتميز بالتحديد الواضح، فكان له بناؤه المحدد، الذي استمر على كماله من بداية حياته العملية إلى نهايتها، كما كان يتميز، على ما يتمتع

به من ثراء فى النطاق وفى المراجع لا يكاد يوازيه ثراء، بالترابط الداخلى بفضل مجموعة من الأفكار التى لا تتغير فى جوهرها. ولنحاول الآن بإيجاز وصف ذلك البناء وتعدد تلك الأفكار.

كانت نقطة انطلاق ماسينيون وجود ثلاثة أديان 'إبراهيمية' من بينها الإسلام دين إسماعيل، وهو دين التوحيد لشعب لم يشمل الوعد الإلهى الذى قُدِّم إلى إسحاق. وهو يقول إن الإسلام، من ثم، دينٌ مقاومةٌ (للإله 'الاب') وللمسيح باعتباره التجسيد البشرى له) ومع ذلك فهو يحافظ فى داخله على الحزن الذى بدأ بدموع هاجر. ونتيجة ذلك أن اللغة العربية فى ذاتها لغة الدموع، على نحو ما كانت فكرة الجهاد برمتها فى الإسلام (وهى التى يقول ماسينيون صراحة إنها الصورة الملحمية فى الإسلام التى لم يستطع ريتان رؤيتها أو فهمها) تتسم ببعْدٍ فكرى مهم، ورسالتها هى محاربة المسيحية واليهودية باعتبارهما من الأعداء 'الخارجيين'، ومحاربة الزندقة باعتبارها العدو 'الداخلى'. ومع ذلك فإن ماسينيون كان يعتقد أنه استطاع أن يبين داخل الإسلام نمطاً من التيار المضاد، الذى يتمثل فى التصوف وهو الطريق إلى غفران الله ورحمته، ومن ثم فقد جعل ماسينيون دراسة هذا التيار رسالته الفكرية الرئيسية. وبطبيعة الحال كانت السمة الأساسية للتصوف طابعه الذاتى، وكانت اتجاهاته غير العقلانية، بل والتى تستعصى على الشرح، تستهدف الوصول إلى لحظة المشاركة فى الكيان الربانى، وهى خبرة فريدة وفردية ومؤقتة. وهكذا كانت كل جهود ماسينيون الفذة فى دراسة التصوف تمثل محاولة لوصف رحلة الأرواح خارج حدود الإجماع الذى تفرضه السُّنة أو جماعة التفسير الإسلامى الصحيح. ويقول ماسينيون إن المتصوف الأرى يستشعر الخشية من الله أكثر مما يستشعرها العربى، لسبب يرجع فى جانب منه إلى انتمائه للجنس "الأرى" وفى جانب آخر إلى أنه رجل ينشد الكمال أو المثل الكامل، وأما المتصوف العربى فى نظر ماسينيون فهو يميل إلى قبول ما يسميه فاردنبورج بالتوحيد القائم على الشهادة (ونلاحظ هنا إلحاح ماسينيون على التقسيم القديم إلى "أرى" و "سامى"، وهو الذى ورثه من القرن التاسع عشر، مثلما يلح على شرعية التعارض الثنائى الذى أقامه

شليجيل بين الأسترتين اللغويتين^(٧٨). وكان ماسينيون يرى أن الشخص المثالي في هذا الصدد هو الحلاج، الذي حاول تحرير ذاته والخروج على الجماعة 'ذات المذهب الصحيح'، بسعيه ووصوله آخر الأمر إلى الموت على الصليب، وهو 'الصلب' نفسه الذي يرفضه الإسلام بصفة عامة، ويقول ماسينيون إن محمداً رفض عمداً الفرصة التي أتت له بسد الفجوة التي تفصله عن الله، ومن ثم فإن إنجاز الحلاج يشمل في تمكنه من تحقيق الوحدة الصوفية مع الإله، وهي التي يعارضها الإسلام.

ويقول ماسينيون إن سائر جماعة 'التفسير الصحيح' تعيش فيما يسميه "العطش الوجودي"، فالإله يقدم ذاته إلى الإنسان باعتباره نوعاً من 'الغياب'، أو رفض 'الحضور'، ومع ذلك فإن وعي المؤمن الصادق 'بتسليم' الأمر أو إسلامه إلى الله يؤدي إلى إحساسه العميق بتعالى الله وبعدم قبول أي ضرب من ضروب الوثنية. ويقول ماسينيون إن مقر هذه الأفكار هو "القلب الختين" الذي يستطيع، حتى وهو في قبضة حِمِيَّة الشهادة عند المسلم، على نحو ما نرى عند الحلاج، أن يُلتهب بعاطفة ربانية أو بالحب الإلهي. ويمكن للمسلم الصادق في أي الحالين أن يصل إلى وحدانية الله المتعالية (وهو معنى التوحيد) وأن يفهم معنى الوجدانية المرة بعد المرة إما من خلال الشهادة بها أو من خلال الحب الإلهي، وذلك، على نحو ما بين ماسينيون في مقال معقد، هو الذي يحدد "مقصد" الإسلام^(٧٩). والواضح أن ماسينيون كان يتعاطف تعاطفاً كاملاً مع الرسالة الصوفية في الإسلام لسببين متكافئين وهما تماثلها مع طبعه الشخصي باعتباره كاثوليكيّاً صادقاً، وقدرةً على الانشقاق داخل مجموعة العقائد الصحيحة. والصورة التي رسمها ماسينيون للإسلام صورة دين لا يتوقف عن التعبير عن الرفض، ويتميز بنزوله متأخراً (بالمقارنة بالعقائد الإبراهيمية الأخرى)، وتصويره العقيم نسبياً للواقع الدنيوي، وهياكل دفاعه الهائلة ضد "الاضطرابات النفسية" من النوع الذي كان يمارسه الحلاج وغيره من المتصوفة، وعزلته باعتباره الدين "الشرقي" الوحيد الذي ظل "شرقيّاً" بين أديان التوحيد الثلاثة^(٨٠).

ولكن هذه النظرة للإسلام، على صرامتها الواضحة، ورغم ما تتضمنه من "نوابت مبسطة"^(٨١) (خصوصاً إن قورنت بالخصب الشديد الذى يتمتع به فكر ماسينيون) لم يترتب عليها أى عداء عميق من جانبه للإسلام. فمن يقرأ ماسينيون يروعه إصراره فى كل آن على ضرورة القراءة المركبة - وهى أوامر من المحال التشكيك فى صدقها المطلق. وقد كتب فى عام ١٩٥١ يقول إن هذا اللون من الاستشراق "لا يمثل ولعاً بالغرائب ولا تبرؤاً من أوروبا، ولكنه محاولة للمساواة بين مناهج بحثنا والتقاليد الحية للحضارات القديمة"^(٨٢). وحينما يبدأ تطبيق هذا اللون من الاستشراق فى قراءة نص عربى أو إسلامى، فلا بد أن يودى إلى تفاسير تنسم بذكاء يكاد يكون قاهرًا، ومن الحمق ألا يبدى المرء احترامه لعبقرية ذهن ماسينيون وجِدَّة تفكيره. ولكن لا بد أن يشد انتباهنا فى تعريف ماسينيون للون الاستشراق الخاص به عبارتان هما "مناهج بحثنا" و "التقاليد الحية للحضارات القديمة"، أى إن ماسينيون كان يرى أن ما يفعله يمثل مُركَّباً أو تركيَّباً من شيئين متعارضين إلى حد ما، ومع ذلك فإن ما يقلق القارئ هو "اللائمائل" الغريب بينهما، لا مجرد التعارض بين أوروبا والشرق، إذ يوحى ماسينيون بأن جوهر الاختلاف بين الشرق والغرب هو الاختلاف بين الحدائث والتقاليد العريقة. والواقع إن التباين بين الشرق والغرب يظهر فى صورة بالغة الغرابة فى كتابات ماسينيون عن المشكلات السياسية والمعاصرة، حيث تبدو جوانب قصور منهج ماسينيون بأشد صورها المباشرة وضوحاً.

وتجلى رؤية ماسينيون للتلاقى بين الشرق والغرب فى أفضل صورها حين يهاجم الغرب ويحملهُ المسئولية الكبرى عن غزو الشرق واستعمارهِ، وعن هجماته الضارية على الإسلام فلقد كان ماسينيون مدافعاً لا يكل ولا يمل عن الحضارة الإسلامية، على نحو ما تشهد به مقالاته ورسائله الكثيرة التى كتبها بعد عام ١٩٤٨، تأييداً للأجيين الفلسطينيين، ودفاعاً عن حقوق العرب المسلمين والمسيحيين فى فلسطين ضد الصهيونية، وضد ما أطلق عليه عبارته اللاذعة، أى "الاستعمار البورجوازي"، التى كان يشير فيها إلى شئ

ذكره أباإليان^(٨٣) . ومع ذلك فإن الإطار الذى لم تخرج عنه رؤية ماسينيون كان يخصص، بصفة أساسية، الماضى السحيق للشرق الإسلامى ويخصص الحداثة للغرب . وكان ماسينيون، مثل روبرتسون سميث، لا يعتبر الشرقى إنساناً حديثاً بل إنساناً سامياً، وهى الفئة ' الاختزالية' التى كانت تسيطر سيطرة محكمة على تفكيره . وعلى سبيل المثال، عندما اشترك فى عام ١٩٦٠ مع چاك بيرك، زميله فى كلية كوليج دى فرانس فى الحوار حول "العرب" المنشور فى مجلة "أسبرى" (الروح) قضى جانباً كبيراً من الوقت فى الجدال حول إذا ما كانت أفضل زاوية للنظر إلى مشكلات العرب المعاصرين تتمثل فى القول ببساطة، وفى المقام الأول، بأن الصراع العربى الإسرائيلى يُعتبر فى حقيقته مشكلة سامية . وحاول بيرك أن يعترض بركة وأن يفتع ماسينيون بأن العرب مثل سائر أهل الأرض قد أصبحوا يختلفون "اختلافاً أنثروبولوجياً" عما كانوا عليه، ولكن ماسينيون رفض هذه الفكرة دون مناقشة^(٨٤) . ولم تكن جهوده المتكررة لفهم الصراع الفلسطينى والكتابة عنه، على الرغم من نزعتها الإنسانية العميقة، قادرة فى الواقع على تجاوز النزاع بين إسحاق وإسماعيل، أو التوتر بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بنزاعه مع إسرائيل . وعندما كان الصهيونيون يستولون على المدن والقرى العربية، لم يكن ذلك يسى إلا إلى حساسية ماسينيون الدينية .

كان ماسينيون يرى أن أوروبا وفرنسا بصفة خاصة تمثلان حقائق الواقع المعاصر، وقد أدى صدامه السياسى المبدى مع البريطانيين فى إبان الحرب العالمية الأولى، إلى حد ما، إلى احتفاظه بنفور صريح من إنجلترا والسياسات الإنجليزية، وكان يرى أن لورنس وأضرابه يمثلون سياسات بالغة التعقيد، وهو ما دعا ماسينيون إلى معارضتها فى تعامله مع فيصل، قائلاً "سوف أبحث مع فيصل . . . فى مسألة الاختراق بنفس معنى التقاليد التى لديه" إذا بدا له أن البريطانيين يمثلون "التوسع" فى الشرق، وسياسات اقتصادية لا علاقة لها بالأخلاق، وفلسفة نفوذ سياسى عفى عليها الزمن^(٨٥) . وكان يعتقد أن الفرنسى إنسان أكثر حداثة، وعليه أن يجد فى الشرق ما فقده من الروحانية،

والقيم التقليدية، وما شابه ذلك. واعتقد أن 'استثمار' ماسينيون لهذه النظرة يرجع إلى تقاليد القرن التاسع عشر برمته التي كانت ترى في الشرق 'علاجاً' للغرب، وهي التقاليد التي نجد أولى إشاراتهما في كتيبه. وقد جمع ماسينيون بينها وبين لون من التراحم المسيحي، فهو يقول :

فيما يتعلق بالشرقيين، علينا أن نلجأ إلى عِلْم التراحم المذكور، إلى هذه " المشاركة" حتى في بناء لغتهم وهيكلهم العقلي، وعلينا حقاً أن نشارك في ذلك، إذ إن هذا العلم في نهاية الأمر يشهد إما على الحقائق التي تنتمي إلينا أيضاً، وإما على الحقائق التي فقدناها وعلينا استردادها. وأخيراً لأن كل ما هو موجود يعتبر خيراً من جانب معين، وتلك الشعوب المستعمرة المسكينة لا توجد فقط لتحقيق أغراضنا، بل إن لها وجوداً في ذاتها ولا نفسها^(٨٦).

ومع ذلك فهو يقول إن الشرقي في ذاته لا يستطيع تقدير نفسه أو فهمها، فلقد فقد دينه وفلسفته، وهو ما يرجع في جانب منه إلى ما فعلته أوروبا به، وأصبح المسلمون يعانون من "فراغ شاسع" داخلهم، فاقتربوا من الفوضى والانتحار. ومن ثم فقد غدت فرنسا ملتزمة بالمشاركة في رغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، ونظام حياتهم في ظل الأسر الحاكمة، وتراث المؤمنين^(٨٧).

لا يستطيع الباحث، ولو كان ماسينيون نفسه، أن يقاوم ضغوط أمته عليه أو ضغوط التقاليد العلمية التي يعمل في إطارها. وهكذا كان ماسينيون، فيما يبدو، يقوم - في جانب كبير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب - بتفكيك أفكار غيره من المستشرقين الفرنسيين وتكرارها في الوقت نفسه. ومع ذلك فعلينا أن نُسَلِّمَ بأن التنقيحات، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تنجح في النهاية في تجاوز القيود السياسية التي تعمل على المستوى غير الشخصي من خلال التقاليد والبيئة الوطنية. ومع ذلك، فعلينا أن ندرك أن

أفكار ماسينيون عن الشرق ظلت، في اتجاه معين، تنتمي انتماءً كاملاً إلى الزعة التقليدية والاستشراقية، على الرغم مما تتميز به من طابع شخصي وغرابة باهرة، إذ كان يرى أن الشرق الإسلامي يتميز بالروحانية، وبالسمات السامية والقبليّة، وبالإيمان المتأصل بالتوحيد، وبالاختلاف عن الجنس الآري، وهذه الصفات تشبه قائمة للأوصاف الأثروبولوجية التي شاعت في أواخر القرن التاسع عشر. وكان يبدو أن الخبرات الدنيوية نسبياً - مثل خبرات الحرب، والاستعمار والإمبريالية والظلم الاقتصادي والحب والموت والتبادل الثقافي - تمر في عيني ماسينيون من خلال عدسات ميتافيزيقية، أو من عدسات تسلب الإنسان إنسانيته في آخر المطاف، فهو يصف هذه الخبرات بأنها سامية أو أوروبية أو شرقية أو غربية أو آرية، وهلم جرّاً. وكانت هذه الفئات تبنى عالمه وتحقق ما كان يقول إنه ضرب من الإدراك العميق، في نظره على الأقل. وأما في الاتجاه الآخر فقد نجح ماسينيون في الوصول إلى موقع خاص يتميز به في خضم الأفكار المفردة التي تتسم بالتفاصيل البالغة الكثرة التي تزرع بها دنيا العلماء، إذ إنه أعاد تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد ما يزعم البعض أنه صورته الصحيحة أيضاً، وكان هذا التدخل - فلقد كان تدخلاً حقاً - في شئون الشرق، باعتباره محرّكاً وبطلاً، يرمز إلى قبوله الخاص لاختلاف الشرق، وللجهود التي كان يبذلها في سبيل تغييره حتى يكتسب الصورة التي يريدها له. ونحن نلاحظ أن هاتين النزعتين معاً - أى إرادة السيطرة على الشرق بالمعرفة وإرادة تحقيق الخير له بالمعرفة أيضاً - ذواتا قوة بالغة عند ماسينيون. والصورة التي يرسمها للحلاج تمثل هذه الإرادة خير تمثيل. إذ إن الأهمية المبالغ فيها التي يوليها ماسينيون للحلاج تعنى أولاً أن هذا الباحث قد قرر أن يعلى من شأن فرد واحد فيرفعه فوق مستوى الشقافة التي غدته، وتعنى ثانياً أن الحلاج قد تحول إلى رمز للتحدي الدائم للمسيحي الغربي، بل ومصدر مضايقة له، وهو الذي لم تكن العقيدة تعنى له (وربما من المحال أن تعنى له) ما تعنيه للصوفي من التضحية القصوى بالذات. وفي أى من هاتين الحالتين، كان القصد من تصوير ماسينيون

للحلاج، دون مبالغة، تمجيد أو تحميم قيم المذهب الرئيسى للعقيدة الإسلامية، وهو المذهب الذى ما وصفه ماسينيون أساساً إلا للتحايل عليه والدوران حوله من خلال الحلاج.

ومع ذلك فلا حاجة بنا إلى أن نسارع بالحكم بالانحراف على عمل ماسينيون أو بأن أعظم مظاهر ضعفه هو سوء تمثيله للإسلام على نحو ما يتجلى فى استمساك المسلم "المتوسط" أو "العادى" بدينه وإيمانه، وكان أحد علماء الإسلام البرزين قد ساق الحججة على اتخاذ ماسينيون هذا الموقف، على وجه الدقة، وإن لم يكن قد ذكر صراحة اسم ماسينيون باعتباره صاحب الإساءة إلى الإسلام^(٨٨). ومهما يبلغ ميلنا إلى الموافقة على هذه القضايا - مدام الإسلام قد أسئ تصويره حقاً بصفة جوهرية فى الغرب، على نحو ما يحاول هذا الكتاب أن يبين - فإن القضية الحقيقية هى ما إذا كان من الممكن فعلاً تقديم صورة تُعتبر تمثيلاً صادقاً لآى شئ، أو إذا ما كانت أى صورة بل وجميع الصور التمثيلية تكمن، بحكم كونها صوراً تمثيلية، فى اللغة أولاً، وبعد ذلك فى الثقافة والمؤسسات والبيئة السياسية لمن يتولى رسم الصورة التمثيلية. فإذا كان البديل الأخير هو البديل الصائب (وهو ما اعتقده) فإن علينا أن نكون على استعداد لقبول القول بأن كل صورة تمثيلية بطبيعتها تتداخل وتشترك وتكمن وتمتزج بالكثير من الأمور الأخرى إلى جانب "الحقيقة" وهى التى تعتبر فى ذاتها صورة تمثيلية. ولا بد أن يؤدى ذلك بنا منهجياً إلى اعتبار التصوير التمثيلى (أو سوء التصوير التمثيلى - فالفرق ينحصر فى الدرجة، فى أفضل الحالات) قائماً فى مجال مشترك من مجالات النشاط الإنسانى لا تقتصر العوامل التى تحدده على مادة الموضوع المشتركة وحدها بل تتضمن أيضاً بعض عوامل التاريخ المشترك، والتقاليد، وما يسمى بعالم "الخطاب"، أى عالم الأفكار والصور اللغوية التى تعبر عنها. ولا يستطيع عالم أو باحث فرد أن يخلق هذا المجال ولكنه يتلقاه من غيره ثم يجد لنفسه مكاناً فيه بعد ذلك ويقدم فى إطاره مساهمته الفردية. وأمثال هذه المساهمات، حتى من جانب عبقرية فذة، لا تزيد عن كونها استراتيجيات

لإعادة تقديم المادة داخل حدود ذلك المجال، بل إن الباحث إذا اكتشف مخطوطاً كان مفقوداً يوماً ما قام بتقديم ذلك النص "المكتشف" في سياق سبق إعداده له سلفاً، فذلك هو المعنى الحقيقي للعشور على نص جديد. وهكذا فإن كل مساهمة فردية تؤدي أولاً إلى تغييرات داخل المجال ثم تنشئ استقراراً جديداً على نحو ما نرى عند وضع بوصلة جديدة على سطح مُغطى بعشرين بوصلة، فالبوصلة الجديدة تؤدي أولاً إلى تذبذب إير البوصلات جميعاً، ولكن البوصلات الواحدة والعشرين سرعان ما تستقر في تشكيل جديد يضم هذه وتلك كلها.

والصور التي تمثل الاستشراق في الثقافة الأوروبية تتصف بما نستطيع أن ندعوه الاتساق المنطقي، وهو اتساق لا يتميز فحسب بما له من تاريخ بل أيضاً بوجود مادي (ومؤسسي) وعلى نحو ما ذكرت عن رينان، فلقد كان هذا الاتساق شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية أو نظاماً من الفرص المتاحة لوضع المقولات عن الشرق. وما أقوله بشأن هذا النظام لا ينحصر في كونه تصويراً يسيء تمثيل 'جوهر' مفترض للشرق - إذ لا اعتقد مطلقاً أن للشرق أي 'جوهر' - ولكن مرماى هو أن هذا التصوير 'التمثيلي' يعمل في سبيل تحقيق غرض ما، شأنه في ذلك شأن كل تصوير 'تمثيلي' عادةً، كما إنه يعمل وفقاً لاتجاه معين، وفي إطار تاريخي وفكري بل واقتصادي محدد. وأقول بتعبير آخر إن الصور التمثيلية ترمى لتحقيق أغراض معينة، وإنها تنجح في ذلك في معظم الأوقات، وإنها تؤدي مهمة واحدة أو عدة مهام معاً. وسواء كانت صوراً تمثيلية أو تشكيلية، على نحو ما يقول رولان بارت عن جميع 'العمليات' اللغوية، فإنها تسيء التمثيل إلى حد التشويه. فتشكيل - أو تشويه - الصورة التي تمثل الشرق في أوروبا يرجع إلى حساسية خاصة متزايدة تجاه إقليم جغرافي يسمى "الشرق". والمتخصصون في هذا الإقليم يؤدون عملهم بصدده، إن صح هذا التعبير، لأن مهنتهم، باعتبارهم مستشرقين، تتطلب منهم على مر الأيام أن يقدموا إلى مجتمعاتهم صوراً للشرق، ومعرفة به، وبصيرة نقّادة فيه. والواقع أن المستشرق يحقق درجة

كبيرة من النجاح فى تزويد مجتمعه بـصور تمثيلية للشرق تتسم بأنها (أ) تحمل طابعه المميز، و (ب) تُبينُ تصوره لما يمكن أو لما ينبغي للشرق أن يكون عليه، و (ج) تطعن واعية فى رأى شخص آخر فى الشرق، و (د) تقدم إلى 'الخطاب' الاستشراقى ما يبدو أنه فى مسيس الحاجة إليه فى تلك اللحظة، و (هـ) تستجيب لبعض متطلبات العصر الثقافية والمهنية والقومية والسياسية والاقتصادية. والواضح أن دور المعرفة الإيجابية، أبعد ما يكون عن اتخاذ صورة مطلقة، وإن كان يظل قائماً إلى حد ما. بل إن ما تنشره وتعيد نشره الصفات الخمس المذكورة للصور التمثيلية التى يقدمها الاستشراق هو "المعرفة" - وهى التى لا تتخذ مطلقاً صورة مطلقة أولية مباشرة أو حتى موضوعية.

وإذا نظرنا إلى ماسينيون من هذه الزاوية، وجدنا أنه ليس "عقبرية" أسطورية بقدر ما يعتبر "نظاماً" أو "جهازاً" من نوع ما لوضع ضروب معينة من المقولات المباشرة فى كتلة هائلة من التشكيلات المنطقية التى تشترك معاً فى بناء 'أرشيف' عصره أو مادته الثقافية. ولا أظن أننا نسلب ماسينيون إنسانيته حين ندرك ذلك، لا بل ولا نختزل عمله فنصفه بالخضوع للحمية السوقية. بل، على العكس، سوف نرى كيف استطاع ذلك الإنسان الحقيقى أن يتمتع، بمعنى من المعانى، ببطاقة إنتاجية وثقافية معينة وأن يكتسب المزيد من هذه الطاقة التى تتميز ببعد مؤسسى أو 'فوق إنسانى' وهذا، حقاً، هو ما ينبغي لابن البشر المحدود الوجود أن يطمح إليه إذا لم يكن يريد أن يقنع بوجوده الفانى وحسب فى الزمان والمكان. وعندما قال ماسينيون "كلنا ساميون" كان يشير إلى نطاق أفكاره الذى يتجاوز مجتمعه، ويبين مدى قدرة أفكاره عن الشرق على تخطى الظروف المحلية والشخصية للرجل الفرنسى والمجتمع الفرنسى. وفئة 'السامى' يغذوها مذهب ماسينيون الاستشراقى، ولكن قوتها تنبع من نزوعها إلى الامتداد خارج الحدود الخاصة بهذا المبحث، ودخول مجال أرحب يضم التاريخ والأنثروبولوجيا، وهو المجال الذى يبدو أنها تتمتع فيه بدرجة من درجات الصحة العلمية والقوة^(٨٩).

ولا شك أن المقولات التي وضعها ماسينيون، والصور التمثيلية للشرق لديه، كان لها تأثيرها المباشر، على مستوى واحد على الأقل، في العاملين 'بمهنة' الاستشراق، وإن لم تنح 'صحتها' العلمية من الطعن فيها. فعلى نحو ما ذكرت آنفاً، ترى أن إقرار جيب بما أنجزه ماسينيون يمثل إدراكه بأنه يعرض ما فعله ماسينيون باعتباره بديلاً عما فعله هو (ضمناً لا صراحة). وأنا أنسب إلى التعمي الذي كتبه جيب أفكاراً لا ترد إلا في صورة لمحات طفيفة، بطبيعة الحال، لا في صورة مقولات فعلية، ولكن أهميتها سوف تتضح إذا نظرنا الآن إلى حياة جيب العملية باعتبارها مناظرة لحياة ماسينيون العملية. والمقال التذكاري الذي كتبه ألبرت حوراني عن جيب وقدمه للأكاديمية البريطانية (وهو الذي أشرت إليه عدة مرات) يلخص تلخيصاً بارعاً حياة الرجل العملية، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله. وأنا لا أختلف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة، لكنه ينقصه شيء ما، وإن كان هذا النقص يعوضه، إلى حد ما، ما جاء في مقال قصير عن جيب كتبه وليم بولك بعنوان "السير هاميلتون جيب بين الاستشراق والتاريخ"^(٩٠) إذ إن ألبرت حوراني يميل إلى اعتبار جيب ثمرة من ثمار اللقاءات الشخصية، والمؤثرات الشخصية وما إلى ذلك بسبيل، ولكن بولك - رغم افتقاره إلى دقة حوراني في فهم جيب - يرى أن جيب يمثل ذروة تقاليد أكاديمية معينة يمكن أن نصفها بأنها تمثل اتفاق الرأي في البحث الأكاديمي، أو النموذج المطبق في البحث الأكاديمي، وهما تعبيران لا يردان في نشر بولك.

وهذه الفكرة المستعارة بصفة عامة من توماس كُون، تتصل بعمل جيب اتصالاً مباشراً ويجدر النظر فيها، إذ إن جيب، كما يُذكرنا حوراني، كان شخصية تضرب جذورها العميقة في مؤسسات العصر، ومن عدة زوايا معاً، وإذا فحصنا كل ما قاله جيب أو فعله منذ بواكير حياته العملية في لندن إلى سنوات عمره الوسطى في جامعة أوكسفورد وحتى السنوات التي امتد نفوذه فيها عندما أصبح مديراً لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وجدنا الطابع الواضح لذهن يعمل بسهولة بالغة داخل المؤسسات الراسخة. فإذا كان

ماسينيون يمثل اللاتمنى بلا أمل فى الانتماء، فقد كان جيب يمثل المتمنى . وعلى أى حال فقد وصل الرجلان إلى أعلى ذرا الصيت الداوى والنفوذ فى الاستشراق الفرنسى والاستشراق الأنجلوأمريكى على الترتيب . إذ لم يكن الشرق عند جيب مكاناً يقابله الفرد مباشرة، بل كان شيئاً يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه داخل الحدود الضيقة للجمعيات العلمية، والجامعات، والمؤتمرات البحثية . وكان جيب يتفاخر مثل ماسينيون بصداقته لبعض المسلمين، ولكن هذه الصداقة كانت فيما يبدو - مثل صداقة إدوارد لين - صداقة نافعة وحسب، لا صداقة تعدد المسار . ومن ثم فإن جيب أصبح شخصية "حاكمة" فى الإطار الأكاديمى للاستشراق البريطانى (ومن بعده الاستشراق الأمريكى) وباحثاً يثبت عمله عن وعي الانتماءات القومية فى هذا اللون من التقاليد الأكاديمية، القائمة فى الجامعات والحكومات ومؤسسات البحوث .

ويتمثل أحد المؤشرات على ذلك فى أننا كثيراً ما نلاقى جيب فى سنوات نضجه وهو يتحدث ويكتب إلى المنظمات التى تتحكم فى السياسات . ففى عام ١٩٥١، على سبيل المثال، شارك بمقال فى كتاب عنوانه الشرق الأدنى والدول العظمى، وهو عنوان له مغزاه، وهو يتخاؤل فى هذا المقال أيضاً ضرورة التوسع فى البرامج الأنجلوأمريكية للدراسات الشرقية قائلاً :

... لقد تغير موقف البلدان الغربية ككل إزاء بلدان آسيا وإفريقيا، إذ لم يعد فى طوقنا الاعتماد على عامل الهيبة، وهو العامل الذى نهض بدور كبير فيما يبدو فى التغيير قبل الحرب، بل ولم نعد نستطيع أن نتوقع من شعوب آسيا وإفريقيا وشرق أوروبا أن تأتى إلينا وتتعلم منا ونحن مكتوفو الأيدي، ولكن يجب علينا أن نكتسب العلم بهم حتى نتعلم أن نعمل معهم فى علاقة أقرب إلى إطار التبادل^(٩١) .

وأما إطار هذه العلاقة الجديدة فهو يفصح عنه فى مقال لاحق بعنوان "إعادة النظر فى دراسات المناطق"، ويقول فيه إنه لا ينبغي اعتبار الدراسات

الشرقية أنشطة علمية بقدر ما تعتبر أدوات فى أيدي السياسات القومية تجاه الأمم التى حصلت حديثاً على استقلالها، وربما يصعب التعامل معها فى عالم ما بعد الاستعمار، ويقول إن على المستشرق أن يتسلح بوعى يعيد تركيزه على أهمية ائتلاف دول المحيط الأطلسى حتى يصبح مرشحاً لراسمى السياسات ورجال الأعمال، ولجيل جديد من الباحثين .

لم يكن أهم عنصر من عناصر المرحلة الأخيرة من رؤية جيب يتمثل فى العمل الإيجابى الذى يضغط به المستشرق فى البحث العلمى (على نحو ما فعل فى شبابه مثلاً عندما درس الغزوات الإسلامية لآسيا الوسطى). بل يتمثل فى إمكان تطويعه للارتفاع به فى الحياة العامة. ويجيد حورائى التعبير عن ذلك قائلاً :

... اتضح له (أى لجيب) أن العمل الذى تقوم به الحكومات الحديثة والتَّحَبُّ الحديثة يتم عن جهلها أو رفضها لتقاليدها الخاصة بالحياة الاجتماعية والأخلاق، وأن مظاهر فشلها تنبع من ذلك. وهكذا قصر جهوده الرئيسية بعد ذلك على تقديم شرح، يعتمد على الدراسة الدقيقة للماضى، للطابع الخاص لمجتمع المسلمين وما يكمن فى جوهره من عقائد وثقافة، بل إنه كان يميل إلى النظر إلى هذه المشكلة نفسها أولاً من الزاوية السياسية^(٩٢).

ومع ذلك فلقد كان من المحال أن تتسنى لجيب هذه الرؤية فى مرحلته الأخيرة دون قدر كبير من الاستعداد الصارم لها فى أعماله المبكرة، وعلينا أن نرجع إلى هذه الأعمال حتى نفهم أولاً أفكاره : كان من بين العوامل الأولى التى أثرت فى جيب عمل دنكان ماكدونالد، وهو الذى استقى جيب منه المفهوم الذى يقول إن الإسلام نظام حياة متماسك، وإن هذا النظام لا يستمد تماسكه من الناس الذين يحيون هذه الحياة بقدر ما يستمد من هيكلي عقائدى^{٩٣} ما، أو منهج للممارسة الدينية، أو من فكرة النظام التى يشارك فيها جميع

المسلمين، والواضح أن علاقة للناس "بالإسلام" تقوم على تفاعل دينامى من لون ما، ولكن المدارس الغربى لا يهتم إلا بالقسوة التابعة من الإسلام والقادرة على جلاء معنى خبرات المسلمين، لا العكس.

ولكن ماكندونالد ومن بعده جيب لا يتناولان مطلقاً الصعوبات المعرفية وال منهجية "للإسلام" باعتباره موضوعاً (يستطيع الدارس أن يصدر عنه مقولات شاملة وبالغة التعميم). وكان ماكندونالد من جانبه يعتقد أن المرء يستطيع أن يدرك فى الإسلام مظاهر لشئ تجريدى أشد غرابة، وهو العقبة الشرقية، وهو يخصص الفصل الأول كله من كتابه الموقف الدينى والحياة فى الإسلام، وهو أشد كتبه تأثيراً (ولا يمكن التقليل من أهميته لجيب) لمجموعة من المقولات عن العقل الشرقى. وهو يبدأ بأن يقول "من الواضح فى نظرى والمعترف به أن الشرقيين يزيدون كثيراً عن الغربيين فى تصور التصاق الغيب مباشرة بحياتهم وفى تصور طابعه الحقيقى". ويقول "إن العناصر الكبيرة التى تُعدّل من تفكيرنا وتكاد تخرق القانون العام، فيما يبدو، من وقت لآخر" لا تخرقه فى نظر الشرقيين، لا بل ولا تتناقض مع القوانين العامة الشاملة التى تحكم العقل الشرقى بنفس القدر. ويقول "إن الفرق الجوهرى فى العقل الشرقى لا يكمن فى تصديق الغيبات بل فى العجز عن بناء نظام خاص بما هو مشهود وحاضر". ويتمثل مظهر آخر من مظاهر هذه الصعوبة - وهو الذى اعتبره جيب فى وقت لاحق مسئلاً عن غياب الشكل فى الشعر العربى وعن نظرة المسلم إلى الواقع نظرة "ذرية" فى جوهرها، أى باعتباره أجزاءً غير مترابطة - فى "أن الشرقى مختلف، واختلافه لا يرجع بصفة أساسية إلى تدنيه بل إلى افتقاره إلى إدراك معنى القانون، فهو لا يؤمن بوجود نظام ثابت فى الطبيعة". وإذا كانت هذه "الحقيقة" المزعومة تعجز عن تفسير المنجزات الفذة للعلوم الطبيعية الإسلامية التى يستند إليها جانب كبير من العلوم الغربى الحديثة، فإن ماكندونالد يلتزم الصمت. وهو يواصل سرد محتويات كتابه قائلاً "المواضع أن الشرقى يرى أن كل شئ ممكن. فالخوارق قريبة حتى إنها تستطيع أن تمس فى أى لحظة". وانظر كيف أن

مناسبة معينة - وهى مولد دين التوحيد تاريخياً وجغرافياً فى الشرق - قد تحولت فى الحجة التى يسوقها ماكدونالد إلى نظرية كاملة عن الفرق بين الشرق والغرب، تُدرك مدى عمق الالتزام الذى فرضه الاستشراق على ماكدونالد، وهاك الملخص الذى يأتى به :

أعتقد أن الفرق بين الشرق والغرب يكمن فى العجز عن النظر ببيات إلى الحياة، ورؤية صورتها الكلية، وتفهم أن أى نظرية للحياة لابد أن تشمل جميع الحقائق، كما يكمن فى التعرض لسيطرة فكرة واحدة وغلبتها وعدم رؤية أى شيء آخر^(٩٣).

وليس فى أى من هذا ما يتسم بجدة خاصة، بطبيعة الحال، فهذه الأفكار تتكرر، وترد المرة بعد المرة فى كتابات الكتاب من شليجيل إلى رينان ومن روبرتسون سميث إلى ت. أ. لورنس، وهى تمثل قراراً متخذاً بشأن الشرق لا حقيقة من حقائق الطبيعة على الإطلاق. فكل من يلتحق واعياً بمهنة الاستشراق، مثل ماكدونالد وجيب، يلتحق بها بناءً على قرار اتخذته ألا وهو أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، وهلم جرأً، ومن ثم فإن الأقوال المفصلة والمنقحة وما يأتى فى أعقابها من البيان والتبيين فى هذا المجال يعمل على مساندة القرار المتخذ بوضع الحدود التى يُحبس فيها الشرق. ولا يوحى ماكدونالد (أو جيب) بأي مفارقة فى قوله إن الشرقى عرضة لسيطرة فكرة واحدة عليه، إذ إن أيّاً منهما لا يستطيع، فيما يبدو، أن يدرك درجة تعرض الاستشراق لسيطرة فكرة واحدة عن الاختلاف الشرقى. ولا يقلق أى الرجلين استخدام تعبيرات عامة، مثل "الإسلام" أو "الشرق"، بصفتها أسماء أعلام، فيضيف كل منهما صفات إليها ويجعلها فواعل لأفعال كأنما كانت تشير إلى أشخاص لا إلى مثل أفلاطونية .

وليس من قبيل المصادفة إذن أن يكون المحور الرئيسى الذى يدور حوله كل ما كتبه جيب تقريباً عن الإسلام والعرب هو التوتر، بمعنى عدم الانساق،

بين "الإسلام" باعتباره حقيقة شرعية متعالية قاهرة، وبين حقائق واقع الخبرة الإنسانية اليومية. وقد استثمر جهوده في البحث العلمى وباعتباره مسيحياً صادقاً في "الإسلام"، لا في ما كان يمثل (فى نظره) تعقيدات تافهة نسبياً كالتى أدخلتها في الإسلام النزعة القومية، والصراع الطبقي، والخبرات التى تؤكد الطابع الفردى لكل شخص مثل الحب أو الغضب أو العمل الإنسانى. ويتجلى مدى "فقر" هذا الاستثمار بأوضح صوره فى كتاب إلى أين يتجه الإسلام ؟ وهو مجلد تولى تحريره جيب فى عام ١٩٣٢ ونشر فيه المقال الذى يحمل عنوان الكتاب. (ويتضمن أيضاً مقالاً رائعاً كتبه ماسينيون عن الإسلام فى شمال إفريقيا). وأما مهمة جيب فى نظره فكانت تنحصر فى تقييم الإسلام، وتقدير موقفه الراهن والمسار الذى يمكن أن يتخذه فى المستقبل. وفى إطار هذه المهمة كان يعتزم أن يعتبر أن أقاليم العالم الإسلامى التى يتميز كل منها بطابعه الخاص واختلافه الواضح عن غيره ليست نافية للقول بوحدة الإسلام بل أمثلة على هذه الوحدة. وقد وضع جيب بنفسه تعريفاً تمهيدياً للإسلام فى المقدمة، ثم حاول فى المقال الختامى أن يصدر حكمه على واقعه الراهن ومستقبله الحقيقى. وكان جيب، مثل ماكسوندالد، مطمئناً كل الاطمئنان لفكرة وحدة الشرق الصلدة المتحجرة، ويرى أن ظروفه الوجودية يصعب اختزالها، بمعنى النظر إليها من الزاوية العنصرية أو فى إطار النظرية العنصرية، والواقع أن رفضه الصارم لقيمة التعميم العنصرى يرفعه فوق أقبح سمة اتسمت بها الأجيال السابقة من المستشرقين، كما كان جيب يتمتع برؤية موازية فى كرم النفس والتعاطف لعالمية الإسلام وتسامحه الذى يتجلى فى قبول تعايش جماعات عرقية ودينية شتى فى سلام وديمقراطية داخل دولته. ونلمح لمحة نبوءة كثيفة فى إشارة جيب إلى أن الصهيونيين والمسيحيين المارونيين وحدهم، من بين الجماعات العرقية فى العالم الإسلامى، عاجزون عن قبول التعايش^(٩٤).

ولكن جوهر ما يقول به جيب هو أن الإسلام، لسبب قد يرجع إلى أنه يمثل فى النهاية اهتمام الشرقى الخالص بالغيب لا بالطبيعة، يتمتع بأسبقية

مطلقة وسيطرة مطلقة على حياة الشرق الإسلامى برمتها. والإسلام عند جيب هو المذهب الإسلامى الصحيح، وهو كذلك جماعة المؤمنين، وهو الحياة، وهو الوحدة، وهو القدرة على الفهم، وهو القيم. وهو عين القانون والنظام، على الرغم من قلاقل دعاة الفتنة من "المجاهدين" والشبوعيين. ونحن نقرأ فى الصفحات المتوالية من كتاب إلى أين يتجه الإسلام؟ أن البنوك التجارية الجديدة فى مصر وسوريا من حقائق الإسلام أو المبادرة الإسلامية، وأن المدارس وزيادة تعلم القراءة والكتابة حقائق إسلامية أيضاً، مثل الصحافة، ومظاهر الحياة الغربية، والجمعيات الثقافية. ولا يشير جيب على الإطلاق إلى الاستعمار الأوروبى عندما يناقش نشأة النزعة القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جيب مطلقاً أن تاريخ الإسلام الحديث قد يصبح أيسر فهماً بسبب مقاومته السياسية وغير السياسية للاستعمار، وهو لا يهمه، فى النهاية، أن يشير إلى كون نظم الحكم "الإسلامية" التى يناقشها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية باعتبار أن هذه مسائل لا علاقة لها بالموضوع.

كان جيب يرى أن "الإسلام" بناءً فوقى من لون ما تهدده الأخطار السياسية (كالنزعة القومية، والقلقلة الشيوعية، ومظاهر الحياة الغربية) ومحاولات المسلمين الخطرة للعثب بسيادته الفكرية. ولتأخذ فى القسرة التالية كيف يجعل كلمة الدين ومشتقاتها تصبح نعمة الشر بصيغتها إلى الحد الذى نشعر معه بضرب من الضيق "المذهب" بالصعوط الدنيوية الموجهة إلى "الإسلام":

لم يفقد الإسلام بصفته ديناً شيئاً يذكر من قوته، ولكن الإسلام باعتباره الحكم فى الحياة الاجتماعية (فى العالم الحديث) قد بدأ يفقد عرشه، إذ غدت قوى جديدة تمارس إلى جانبه أو من فوقه سلطة تتناقض أحياناً مع تقاليده وأحكامه الاجتماعية وإن كانت تشق طريقها عنوة على الرغم منها. وإذا أردنا أشد تبسيط للموقف قلنا إن ما حدث هو ما يلى: كان المواطن أو المزارع المسلم العادى حتى عهد قريب لا يبدى اهتمامات سياسية ولا

يقوم بوظائف ميسية، ولم يكن فى تناول يده ما يقرؤه سوى الكتابات الدينية، ولم يكن يقيم احتفالات أو يمارس الحياة الاجتماعية إلا فى إطار الدين، ولم يكن يرى شيئاً يذكر، أو أى شئ على الإطلاق، إلا من خلال نظارات دينية. ومن ثم فقد كان الدين يعنى كل شئ له. أما الآن فقد اتسع نطاق اهتماماته ولم تعد أنشطته محدودة بحدود الدين، ويصدق ذلك بدرجة أكبر عليه فى جميع البلدان المتقدمة، فلقد فُرضت بعض المسائل السياسية فرضاً على إدراكه، فهو يقرأ، أو يقرأ غيره له، أعداداً هائلة من المقالات فى شتى الموضوعات التى لا شأن لها بالدين، والتى قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية على الإطلاق، ويعتمد الفصل فيها على مبادئ تختلف اختلافًا كاملاً. . . . (التأكيد مضاف)^(٩٥).

الصورة، والحق يقال، تصعب رؤيتها بعض الشئ، ما دام الإسلام يختلف عن أى دين آخر فى أنه يمثل كل شئ أو يعنى كل شئ. واعتقد أن هذه المبالغة فى وصف ظاهرة بشرية مبالغاً بتفرد الاستشراق بها. فالحياة نفسها - من السياسة إلى الأدب إلى الطاقة إلى النشاط إلى النمو - تُعبّر دخيلة (فى عين الغربى) على الصورة الكلية للشرق التى لا يتخيلها العقل. ومع ذلك فهو يرى أن الإسلام باعتباره "استكمالاً وثقلاً مقابلاً للحضارة الغربية"، شئ مفيد فى شكله الحديث : وهذا هو لب ما يقوله جيب عن الإسلام الحديث. فهو يقول "إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام، من أوسع زاوية تاريخية، هو عودة التكامل للحضارة الغربية التى تعرضت لتمزق مصطنع فى عصر النهضة ثم أصبحت تعيد تأكيد وحدتها بقوة جبارة"^(٩٦).

وعلى عكس ماسينيون الذى لم يحاول إخفاء تأملاته الميتافيزيقية، يقدم جيب أمثال هذه الملاحظات كما لو كانت معلومات موضوعية (وهى الفئة التى وجد أن ماسينيون يفتقر إليها)، لكننا نجد، مهما تكن المعايير التى نطبقها، أن معظم أعمال جيب العامة عن الإسلام أعمال ميتافيزيقية فى

الواقع، ولا يرجع ذلك فحسب إلى أنه يستخدم بعض المجردات مثل "الإسلام" استخداماً يوحي بأن لها معنى واضحاً و متميزاً بل أيضاً إلى أنه لا يشير مطلقاً بوضوح إلى الزمان والمكان الحقيقيين اللذين 'يقع' فيهما "الإسلام" الذي يتحدث عنه. فإذا كان 'يقع' الإسلام، مقتضياً خطى مكدونالد، في 'موقع' خارج الغرب قطعاً، فلأنه، من ناحية أخرى، "يعيد التكامل" بين الإسلام والغرب. وقد صاغ مسألة التلاقى أو التبادل بين 'الداخل والخارج' صياغة أوضح قليلاً في عام ١٩٥٥ حين قال إن الغرب لم يأخذ من الإسلام إلا تلك العناصر غير العلمية التي كان الإسلام قد استقهاها أصلاً من الغرب، وأما استعارة الغرب لقدر كبير من العلوم الطبيعية الإسلامية، فقد كان الغرب لا يتجاوز فيها تطبيق القانون الذي يقول "إن العلوم الطبيعية والتكنولوجيا... تقبل النقل دونما حدود"^(٩٧). والنتيجة النهائية التي يصل إليها هي الحكم بأن الإسلام ظاهرة تشغل المرتبة الثانية في مجال "الفن وعلم الجمال والفلسفة والفكر الديني" (ما دامت هذه مستقاة من الغرب) وأما في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا، فلم يكن الإسلام في رأيه سوى قناة توصيل لعناصر لا يتفرد فيها الإسلام.

وبرى جيب أن أى إيضاح ماهية الإسلام تحدده دائماً هذه القيود الميتافيزيقية، والواقع أنه يُفصلُ القول في هذه المسائل إلى حد كبير في كتابيه المهمين اللذين أصدرهما في الأربعينيات وهما التيارات الحديثة في الإسلام وكتاب الديانة المحمدية: استقصاء تاريخي. ففي كليهما يذلل جيب جهلاً كبيراً في مناقشة الأزمة الحالية في الإسلام وفي تبيان مدى التعارض بين الكيان الأساسي الراسخ للإسلام وبين المحاولات الحديثة لتعديله. ولقد سبقت لى الإشارة إلى معاداة جيب لتيارات التحديث في الإسلام والتزامه الصارم بما يسمى المذهب الصحيح للإسلام، وحان لى أن أذكر تفضيل كلمة المحمدية على كلمة الإسلام (ما دام يقول إن الإسلام يقوم في الواقع على فكرة الخلافة النبوية التي وصلت ذروتها في محمد) وأن أذكر تأكيداً بأن العلم الرئيسي الإسلامى هو القانون، وهو الذى حل في وقت مبكر محل

اللاهوت أو علم التوحيد الإسلامي. والغريب في هذه الأقوال هو أنها مقولات عن الإسلام لا تستند إلى أدلة داخلية في الإسلام بل إلى منطق تعمد صاحبه أن يأتي به من خارج الإسلام، فلن تجد مسلماً يدعو نفسه محمدياً، ولن تجد مسلماً، في حدود ما هو معروف، يرى بالضرورة أن القانون أهم من التوحيد، ولكن ما يفعله جيب هو أنه يوقع نفسه كباحث علمي في تناقضات يصرح بها هو نفسه عندما يصل إلى موقف في "الإسلام" يرى فيه "انفصالاً مضمراً بين الحركة الشكلية الخارجية وبين الحقائق الداخلية"^(٩٨).

والمستشرق إذن يرى أن مهمته تكمن في الإفصاح عن هذا الانفصال، ومن ثم قول الحق عن الإسلام أو التعبير عن حقيقته التي لا يستطيع التعبير عنها، ما دامت تناقضاته تجد من طاقته على معرفة نفسه. ومعظم الأقوال العامة التي يقولها جيب عن الإسلام تزج في الإسلام بمفاهيم لا يستطيع الدين أو الثقافة، وفقاً لتعريفه الخاص، إدراكها، فيقول مثلاً "إن الفلسفة الشرقية لم تقدر الفكرة الأساسية للمدالة في الفلسفة اليونانية في يوم ما". وأما الجمعيات الشرقية فيقول إنها "على عكس معظم الجمعيات الغربية، لم تتركس [نفسها] بصفة عامة لبناء منظمات اجتماعية ثابتة [أكثر من] بناء نظم مثالية للفكر الفلسفي". ويقول إن الضعف الداخلي الرئيسي في الإسلام هو "انقطاع الارتباط بين المذاهب الدينية والطبقتين العليا والمتوسطة في المجتمع الإسلامي"^(٩٩). ولكن جيب يدرك كذلك أن الإسلام لم يكن منعزلاً يوماً ما عن سائر العالم، وهكذا فإنه تعرض لسلسلة من حالات الانفصال الخارجي، والنقص، وقطع الارتباط بينه وبين العالم، وينتهي من ذلك إلى القول بأن الإسلام الحديث ثمرة من ثمار اتصال 'غير متزامن' بين دين كلاسيكي وأفكار رومانسية غربية. وأن رد فعل الإسلام إزاء ذلك 'الهجوم' كان يتمثل في إعداد 'مدرسة' من المحدثين أو الحداثيين الذين تكشف أفكارهم عن اليأس، وهي أفكار لا تناسب العالم الحديث، مثل المهديّة، والقومية، وإحياء الخلافة. ومع ذلك فهو يقول إن رد فعل 'المحافظين' إزاء

الحداثة لا يقل تناقضاً مع الحداثة، إذ أدى إلى ظهور ضرب من العداء الشديد للتكنولوجيا. ولنا أن نسأل إذن 'ما هو الإسلام' آخر الأمر، إذا كان يعجز عن قهر مظاهر الانفصال الداخلى فيه ويعجز أيضاً عن التعامل المتكافئ أو الناجع مع العوامل الخارجية المحيطة به ؟ ولسوف نجد الإجابة فى هذه الفقرة الأساسية من كتاب التيارات الحديثة :

الإسلام دين حى وحيوى، يخاطب ويستجذب القلوب والعقول والضمائر لعشرات ومئات الملايين، إذ يحدد لهم معايير حياة تعممها الأمانة ويحكمها العقل وتهديها تقوى الله. وليس الإسلام هو الذى تحجر، بل ما يسمى بالصيغ 'الصحيحة' له، أى لاهوته المذهبي وعلم الدفاع الاجتماعى عنه. وهذا هو موقع 'الانفصال'، ومصدر الاستياء الذى تشعر به نسبة كبيرة من أكثر المؤمنين به تعليماً وذكاءً، ومكمن الخطر الذى يهدد المستقبل بأقصى درجة من الوضوح. ولن يستطيع أى دين أن يقاوم التمزق آخر الأمر إذا استمرت الهوية قائمة بين ما يفرضه على الإرادة وبين جاذبيته لأذهان أتباعه. وعدم ظهور مشكلة 'الانفصال' عند غالبية المسلمين حتى الآن يبرر موقف علماء المسلمين من رفض الاندفاع إلى اتخاذ التدابير المتسارعة التى يوصى بها الحداثيون، ولكن انتشار الحداثة نذير بأن قضية إعادة الصياغة لا يمكن إهمالها إلى أجل غير مسمى .

وفى إطار محاولة تحديد أصول وأسباب التحجر المذكور للصيغ الخاصة بالإسلام، ربما نستطيع أيضاً أن نجد مفتاح إجابة السؤال الذى يطرحه الحداثيون، وإن كانوا قد عجزوا حتى الآن عن إجابته، ألا وهو كيف يمكن إعادة صياغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بعناصره الجوهرية^(١٠٠) .

والجزء الأخير من الفقرة مألوف إلى حد بعيد، إذ إنه يوحى بقدرة

المستشرق، وهى التى أصبحت طابعاً تقليدياً، على إعادة بناء وإعادة صياغة الشرق، ما دام الشرق عاجزاً عن فعل ذلك بنفسه. وهكذا نرى أن الإسلام عند جيب يسبق إلى حد ما الإسلام الذى يمارسه الناس فى الشرق أو يدرسونه أو يدعون إليه. ولكن إسلام المستقبل المشار إليه، ليس مجرد وهم من أوهام مستشرق نسجه من خيوط أفكاره، لكنه يقوم على "إسلام" قادر على اجتذاب جماعة المؤمنين كلهم، مادام من المحال له أن يوجد فى الواقع الفعلى. وأما السبب الذى يجعل "الإسلام" قادراً على أن يوجد فى صيغة استشراقية مستقبلية من نوع ما فهو أن الإسلام فى الشرق يتعرض للاغتصاب والانتهاك فى اللغة التى يستخدمها رجال الدين وهى اللغة التى تُفرض فرضاً على أذهان المجتمع. وما دام الإسلام صامتاً فى جاذبيته ظل آمناً، لكنه ما إن يبدأ رجال الدين المصلحون فى تولى مهمتهم (المشروعة) لإعادة صياغة الإسلام كما يستطيع دخول العصر الحديث، حتى تبدأ المتاعب. وتنحصر هذه المتاعب، بطبيعة الحال، فيما يسميه الانفصال.

ويشير تعبير 'الانفصال' فى عمل جيب إلى أمر يزيد مغزاه كثيراً عن افتراض وجود صعوبة فكرية فى داخل الإسلام، وأعتقد أنه يشير تحديداً إلى المزية الخاصة أو إلى الموقع الذى يضع المستشرق نفسه فيه حتى يكتب عن الإسلام ويُشرع له ويعيد صياغته. وفكرة الانفصال أبعد ما تكون عن الأمر الذى لمح جيب مصادفةً بل إنها المدخل المعرفى إلى موضوعه، وهى بعد ذلك بُرْجُ المراقبة الذى يستطيع منه مشاهدة الإسلام فى كل ما كتب وفى جميع المناصب ذات النفوذ التى شغلها. أى إن جيب كان يقف ويكتب ويعيد الصياغة من موقع ما بين 'الجاذبية الصامتة' للإسلام، وهى التى تستجيب لها جماعة من المؤمنين بالمذهب 'الصحيح' لا يتميز أفرادها عن بعضهم البعض، وبين صورة الإسلام اللفظية، والتى لا تزيد عن كونها لفظية، والتى يقدمها فريق ضالٌّ من الدعاة السياسيين والكتبة البائسين والمصلحين الانتهازيين، وكان يقول فى ما يكتبه إماً ما لا يستطيع الإسلام أن يقوله أو ما لا يريد رجال الدين الإسلامى أن يقولوه. وكان ما يكتبه جيب، من ناحية معينة،

يتقدم الإسلام زمنياً بمعنى أنه كان يسمح بأن تأتى لحظة ما فى المستقبل يستطيع الإسلام فيها أن يقول ما لا يستطيع الآن قوله، ولكن كتابات جيب كانت، من زاوية أخرى مهمة، سابقة على دين الإسلام زمنياً باعتباره مجموعة متماسكة من العقائد "الحية"، ما دامت هذه الكتابات قد استطاعت إدراك "الإسلام" فى صورة الجاذبية الصامتة للمسلمين قبل أن يصبح دينهم مشاركاً للمجادلات أو الممارسات أو المناظرات الدنيوية.

يتميز عمل جيب إذن بالتناقض، فمن التناقض أن يتحدث المرء عن "الإسلام" لا بالصورة التى يتحدث بها عنه رجال الدين المؤمنون به ولا بالصورة التى كان يمكن أن يتحدث بها أتباعه من غير رجال الدين لو استطاعوا، ولكن هذا التناقض يطمسه إلى حد ما ذلك الموقف الميتافيزيقى الذى يسود عمله بل ويسود تاريخ الاستشراق الحديث كله، وهو الذى ورثه من أساتذته، مثل ماكدونالد. إذ يتخذ الإسلام والشرق مكانةً 'خارج الواقع الفعلى'، ومكانةً مختزلة من الناحية 'الظاهرية' أى من ناحية وجودها فى الرعى، وهى التى لا يستطيع إدراكها إلا الحبير الغربى وحده. فمنذ بداية التأملات الغربية فى الشرق والشرق لا يعجز إلا عن تمثيل ذاته. فالأدلة الخاصة بالشرق لا تقبل التصديق إلا إذا صهرتها نيران عمل المستشرق وطهرتها من الشوائب فأكسبتها الصلابة. والأعمال الكاملة لجيب تزعم أنها تقدم الإسلام (أو المحمدية) كما هى الآن وأيضاً فى الصورة التى قد تتخذها. وبالتعبير الميتافيزيقى يتحد الجوهر مع المحتمل، ولو لم يكن جيب يتخذ موقفاً ميتافيزيقياً ما كتب مقالته الشهيرين "بناء الفكر الدينى فى الإسلام" و "تفسير للتاريخ الإسلامى" دون أن يكتسب للتمييز بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الذاتية فى غضون نقده لماسينيون^(١٠١). وأقوال جيب عن "الإسلام" ذات نبرات ثقة واطمئنان توحى بالمهابة التى يوحى بها أرباب اليونان. وهو لا يرى أى انفصال بين الصفحة التى يسودها وبين الظاهرة التى تصنفها هذه الصفحة، ولا يرى بينهما تفاوتاً إذ يقول بنفسه إن كلاً منهما يمكن اختزاله فى الآخر. وعلى هذا النحو يتمتع "الإسلام" ووصف جيب له معاً بوضوح

عقلاني هادئ ويشتكران في عنصر واحد هو الصفحة المنمقة التي يسودها الباحث الإنجليزي .

وأنا أرى دلالة كبيرة لمظهر الصفحة التي يكتبها المستشرق باعتبارها شيئاً مطبوعاً، وأرى دلالة كبيرة للنموذج الذي ترمى إلى تقديمه . ولقد سبق لى الحديث في هذا الكتاب عن موسوعة ديريلو المرتبة وفق الحروف الأبجدية، وعن الأوراق الهائلة العدد لكتاب وصف مصر وعن مذكرة رينان التي تجمع بين المختبر والمتحف، وعما يحذفه إدوارد لين وما يقصه من قصص قصيرة في كتابه عن المصريين المحدثين، وعن المقتطفات التي أدرجها ساسي في متخباته، وما إلى ذلك بسبيل . فهذه الصفحات علامات على صورة ما للشرق، وعلى صورة ما للمستشرق، مقدمة إلى القارئ . وتتمتع هذه الصفحات بنظام أو بمنطق يتيح للقارئ أن يفهم " الشرق " بل وأن يفهم المستشرق أيضاً، بصفته مفسراً، وعارضاً، وشخصيةً، ووسيطاً، وخبيراً نموذجياً (ويمثل الخبرة) . وهكذا استطاع جيب وماسينيون ببراعة تسويد صفحات تلخص تاريخ الكتابة الاستشرافية في الغرب، بالصورة التي يتجسد فيها هذا التاريخ في أسلوب يختلف في تعميمه وفي تناوله للأماكن المختلفة، بعد أن تحول آخر الأمر إلى اتخاذ صورة موحدة في البحث العلمي الذي ينحصر في الكتابة عن فكرة واحدة، إذ تصادف عند جيب وماسينيون ما يسمى بالعينة الشرقية، والتطرف الشرقي، والوحدة المعجمية الشرقية، والسلسلة الشرقية المتوالية الحلقات، والنموذج الشرقي، وهما يخضعان ذلك كله لسلطة التحليل العقلاني التي تتمتع باليد الطولى وبأسلوب النثر الذي يسير في خط واحد لا يحدد عنه، والذي نراه في المقالات القصيرة والطويلة والكتب العلمية . وعلى امتداد الفترة التي شهدت إنتاجهما، أي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى أوائل الستينيات، تعرضت ثلاثة من الأشكال الرئيسية للكتابة الاستشرافية لتحول جذري، وهي شكل الموسوعة، وكتاب المتخبات، والانطباعات الشخصية، بمعنى أن سلطة هذه الأشكال قد أعيد توزيعها أو نشرها فيما بين أشكال أخرى أو قل إنها فقدت شكلها الأصلي

تماماً، إذ كان العمل فيها يحال إلى لجنة من الخبراء (كاللجنة التي وضعت دائرة المعارف الإسلامية، و تاريخ كيمبريدج للإسلام) أو يتحول إلى مستوى أدنى من مستويات 'الخدمة' (مثل تعليم مبادئ اللغة الذي لا يهيئ المتعلم للعمل في السلك الدبلوماسي، على نحو ما شهدناه في حالة منتخبات ساسي، ولكن لدراسة علم الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ) أو يتحول إلى مجال الكشف المثير (وهو ما يتصل بالشخصيات أو بالحكومات لا بالمعرفة، ولورنس هو المثال الواضح على ذلك). لقد شهدنا كيف كان جيب يكتب بأسلوب يتم بهدوء عن عدم اكتراث وإن كان في حقيقته يعتمد على التابع المنطقي العميق، ورأينا كيف كان ماسينيون يتمتع بملكة الفنان الفطرية، ولا يرى مغالاة في أى إشارة يأتي بها مادامت تخضع لموهبته التفسيرية الفذة، ولقد تمكن هذان الباحثان من الدفع بما يتمتع به الاستشراق الأوروبي من سلطة، وهي التي تقوم في جوهرها على توحيد مذاهبها، إلى أقصى مدى تستطيع بلوغه. أما الواقع الجديد الذي ظهر في أعقابهما - وهو الأسلوب المتخصص الجديد - فكان، بصفة عامة، إنجلوأمريكياً، وكان، بصفة خاصة، يتمثل في لغة العلوم الاجتماعية الأمريكية. وفي هذا الواقع الجديد انقسم الاستشراق القديم إلى أجزاء كثيرة، لكنها ظلت جميعاً 'تخدم' العقائد الاستشراقية التقليدية.

رابعاً: آخر مرحلة

بدأ ظهور شخصية العربي المسلم في الثقافة الشعبية الأمريكية منذ الحرب العالمية الثانية، وبصورة أوضح بعد كل حرب بين العرب وإسرائيل، وذلك حتى بعد الاهتمام الشديد الذي بدأ العربي يحظى به في الحياة الأكاديمية، وفي عالم تخطيط السياسات، ودنيا التجارة والأعمال، وهو ما يرمز إلى تغير كبير في التشكيلات الدولية للقوى، إذ لم تعد فرنسا وبريطانيا تشغلان الموقع الرئيسي على مسرح السياسة العالمية، بعد أن حلت السلطة الأمريكية المهيمنة محلّهما، وظهرت شبكة شاسعة الأطراف من المصالح التي تربط ما

بين جميع مناطق العالم التي كانت مستعمرة وبين الولايات المتحدة، كما إن فروع التخصص الأكاديمي التي انتشرت أصبحت تقوم على تقسيم جميع الباحث اللغوية السابقة التي كانت أوروبا مقرأ لها، مثل الاستشراق، (وتقييم الروابط فيما بينها أيضاً) فلدينا الآن من يسمى "التخصص في منطقة ما" وهو الذي يزعم الخبرة بذلك الاقليم، ويضع تلك الخبرة في خدمة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما. وهكذا فإن المعرفة الهائلة، شبه المادية، المختزنة في حوليات الاستشراق الحديث - على نحو ما سجلها، مثلاً، جول مول في التوثيق المحكم الذي أعده عن ذلك المجال في القرن التاسع عشر - قد تعرضت 'للتدويب' والدفع بها في أشكال جديدة، وأصبحنا نشاهد الآن ضرورياً منوعة من الصور 'المهجنة' التي تمثل الشرق وهي تنتقل في الثقافة من مكان لكان. ولقد كانت للصور التي تمثل اليابان، والهند الصينية، والصين، والهند، وباكستان، أصداؤها الشاسعة، ولا تزال تحدث هذه الأصدا، كما كانت تتعرض للمناقشة في أماكن كثيرة، لأسباب واضحة. كما كان للعرب والإسلام صور تمثلهما أيضاً، وسوف نناقشها هنا وهي تلج على الأذهان إلحاحاً، بأشكالها الممزقة المتقطعة، على تمتعها بالقوة والتماسك الأيديولوجي، وإن لم يتعرض الكثيرون لمناقشة ذلك الإلحاح الذي بذل الاستشراق الأوروبي التقليدي كل ما يملك فيه داخل الولايات المتحدة.

1- الصور الشعبية والصور التمثيلية في العلوم الاجتماعية: هاك بعض النماذج التي توضح كيف يمثلون صورة العربي اليوم في أمريكا، وسوف تلاحظ السهولة التي يبدو أن "العربي" يقبل التحول بها إلى صور تمثله وتختزل حقيقته - وكلها صور مغرضة وحسب - وانظر كيف يفرضونها عليه فرضاً. كان المستولون قد وضعوا تصميم الزى الخاص بالاحتفال بالدفعة العاشرة من خريجي جامعة برنستون عام ١٩٦٧ قبل نشوب حرب يونيو، وكان رمز الزى هو الجسو العربي، من حيث الثوب الفضفاض وغطاء الرأس والصندل، وهو رمز وحسب، لأنه من الخطأ وصف الملابس بأكثر من كونها

مظهرًا موحياً. وما إن وقعت الحرب، واتضح أن الرمز العربى سوف يسبب الحرج للجامعة، حتى قرر المسئولون تغيير خطة الاحتفال، فقرر الإبقاء على الزى المتفق عليه سلفاً ولكن كان على أفراد الدفعة أن يسبوا فى موكب وقد وضعوا أيديهم فوق رؤوسهم رمزاً للهزيمة المتكررة: كان ذلك هو ما آل إليه العربى، أى إنه تحول من الصورة النمطية الباهتة باعتباره من الرُّحل راكبى الجمال إلى صورة كاريكاتورية ساخرة باعتباره تمجيداً للعجز ويسر القهر، ولم يكن النطاق المسموح به للعربى يزيد عن ذلك.

ولكن العربى عاد للظهور بعد عام ١٩٧٣ فى كل مكان فى صورة تنذر بخطر أشد، فكثيراً ما كانت تظهر الرسوم الكاريكاتورية التى تصور شيئاً عربياً يقف خلف مضخة للبنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح "ساميين"، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبيقة الخبيثة فى وجوههم ذات الشوارب، مظاهر بارزة تُذكر (السكان الذين لا ينتمى معظمهم إلى الجنس السامى) بأن "الساميين" من وراء جميع متاعبنا "نحن"، وكانت أهم المتاعب فى هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبى للسامية من هدف يهودى إلى هدف عربى يجرى بسلاسة ويسر، ما دام "الشكل" فى جوهرة واحدًا فى الحالين.

وهكذا فإذا شغل العربى موقعاً يستلزم الانتباه له، فإنه يمثل فيه قيمة سلبية، إذ يراه الناس فى صورة من يتهادد وجود إسرائيل ووجود الغرب، أو من وجهة نظر أخرى للأمر نفسه، فى صورة عقبة أمكن تخطيها لإنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨. وأما إذا ما كان لهذا العربى أى تاريخ على الإطلاق، فلا بد أن يكون ذلك جزءاً من التاريخ الذى منحه إياه تقاليد الاستشراق (أو أخذته منه فالفارق طفيف) ومنحه إياه فى وقت لاحق تقاليد الصهيونية. كانت النظرة إلى فلسطين - من جانب لامارتين والصهيونيين الأوائل - نظرة إلى صحراء خاوية تنتظر من يزرعها فتزهر وتثمر، وتفترض أن سكانها من الرُّحل الذين لا قيمة لهم وأنهم لا يتمتعون بحق فعلى فى الأرض ومن ثم فليست لهم حقيقة ثقافية أو قومية. وهكذا أصبحت النظرة إلى العربى

تصوره فى صورة الظل الذى يتبع اليهودى أينما حلَّ وارتحل، ومن الممكن للغربى أن يودع فى ذلك الظل أى قدر لديه من الشكوك الكامنة والتقليدية إزاء الشرق، لأن العرب واليهود ساميون شقيقون، أى إن صورة اليهودى فى أوروبا قبل نشأة النازية قد أصبحت ذات شقين، بمعنى أننا أصبحنا نشهد الآن بطلاً يهودياً يتركب من "الإجلال" الذى أعيد تشكيله للمستشرق المغامر الرائد (مثل بيرتون ولين ورينان) ومن ظله الذى يزحف خلفه ويشير خوفاً غامضاً ألا وهو الشرقى العربى. وهكذا كانت هذه الصورة تعزل العربى عن كل شىء باستثناء الماضى الذى خلقت له الجدلية الاستشراقية، وتغلّه بأصفاد مصير يشته فى مكانه ويحكم عليه بسلسلة من ردود الأفعال يعاقبه عليها "سيف إسرائيل الرهيب العاجل" - بتعبير برابارا توكمان، وهو تعبیر "لاهورتى".

ولكن العربى، إلى جانب عدائه للصهيونية، هو الذى يوفر النفط للناس، وهى من خصائصه السلبية الأخرى لأن معظم ما كتب عن النفط العربى يوازى بين المقاطعة البترولية فى ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (وهى التى لم يستفد منها أساساً إلا شركات النفط الغربية ونخبة حاكمية عربية محدودة) وبين غياب أى مؤهلات أخلاقية لامتلاك مثل هذه الاحتياطات الهائلة من النفط. وأكثر الأسئلة المطروحة شيوعاً يقول، دون التلطف المعتاد فى التعبير، لماذا يُمنح أمثال هؤلاء العرب الحق فى مواصلة تهديد العالم المتقدم (والحرر والديموقراطى وصاحب الأخلاق الحميدة). ومن أمثال هذا السؤال تنبع الفكرة المتواترة والداعية إلى قيام مشاة البحرية بغزو حقول النفط العربية.

وأما فى السينما والتلفزيون فنترتبط صورة العربى إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر فى صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولاشك على أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه فى جوهره يتلذذ بتعذيب غيره، خئون، وضعيع. ومن الأدوار التقليدية للعربى فى السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب، وكثيراً ما يظهر القائد العربى (لعصابة لصصوص أو قراصنة أو جماعة من

”الأهالي“ المتمردين) في صورة من يسخر من البطل الغربي الذي أسروه مع صاحبه الشقراء (وصورتها تضح بالخلق السوى) قائلاً ”سوف يقتلكما رجالي - ولكنهم يريدون التسلي“ أولاً“. وهو يرمقهما بنظرات خبيثة موحية أثناء حديثه، وهذه هي الصورة المنحطة الحديثة لشخصية الشيخ التي قام بها فالنتينو. وأما في النشرات أو الصور الإخبارية فالعربي يظهر دائماً في حشود كبيرة، ويتفنى اعتباره فرداً يتمتع بخصائص أو خبرات شخصية. ومعظم الصور تمثل الغضب الجماهيري الجامح والبؤس، أو الحركات غير العقلانية (التي تبدو شاذة وميثوساً منها). وخلف جميع هذه الصور يكمن التهديد بخطر الجهاد، أو الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم.

وتُنشر بانتظام الكتب والمقالات التي تتناول الإسلام والعرب والتي لا تمثل أى تغيير على الإطلاق في الجدليات الضارية المناهضة للإسلام في العصور الوسطى وعصر النهضة. ولم يحدث أن تعرضت طائفة عرقية أو دينية أخرى لشيء كل ما يكتب أو يقال عنها تقريباً دون الطعن فيه أو الاعتراض عليه. ويقول مرشد دراسات طلاب مرحلة الليسانس في كلية كولمبيا لعام ١٩٧٥ عن منهج اللغة العربية إن نصف كلمات تلك اللغة مرتبط بالعرف، وإن العقل العربي، كما ”يتجلى“ في اللغة، طنان أجوف، ونرى في مقال حديث بقلم إميث تيريل، نشرته مجلة هاربر، قدراً أكبر من العنصرية والكذب بالباطل إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية^(١٠). وقد صدر مسح بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأمريكية يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكثرها إثارة للدهشة، أو قل عن أشد صور الطوائف العرقية الدينية تعبيراً عن بلادة الحس. ويزعم أحد الكتب أن ”إبناء هذه المنطقة العربية“ يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش“ ثم يقول بنبرة أسرة ”نرى ما الذى يربط بين أهل الشرق الأوسط جميعاً؟“ ويجيب دون تردد قائلاً ”إن تلك الرابطة هي العداء العربي - والكراهية العربية - لليهود ولأمة إسرائيل“ وإلى جانب مثل هذه ”المادة“ نقرأ ما يلي

عن الإسلام، في كتاب آخر: "دين المسلمين، الذي يسمى الإسلام، بدأ في القرن السابع، وكان الذي بدأه تاجر غنى في الجزيرة العربية يدعى محمداً، وقد زعم أنه نبي، ووجد أتباعاً له بين سائر العرب، وقال لهم إن الله قد اصطفاهم لحكم العالم". وهذه النبذة من "المعرفة" تتلوها أخرى، تجارها في "الدقة" وهي: "وبعيد وفاة محمد، جُمعت تعاليمه وسُجّلت في كتاب يسمى القرآن، وهو الذي أصبح الكتاب المقدس للإسلام"^(١٠٣).

وهذه الأفكار الفظة تلقى التأييد لا المعارضة من الأكاديمي الذي يتولى دراسة الشرق الأدنى العربي. (ومن الجدير بالفتور، بهذه المناسبة، أن حادثة جامعة برنستون التي أشرت إليها آنفاً شهدتها جامعة تعزز بقسم دراسات الشرق الأدنى الذي أنشئ فيها عام ١٩٢٧، وهو أقدم قسم من نوعه في البلاد). خذ مثلاً التقرير الذي أعده مورو بيرجر عام ١٩٦٧، وهو أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون، بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، وكان عندها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط، وهي الجمعية المهنية التي تضم الباحثين المعنيين بجميع جوانب حياة الشرق الأدنى "أساساً منذ نشأة الإسلام من وجهة نظر علم الاجتماع والعلوم الإنسانية"^(١٠٤) والتي تأسست في عام ١٩٦٧، وقد جعل عنوان دراسته "دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: التطورات والاحتياجات" ونشرها في العدد الثاني من نشرة تلك الجمعية. ويبدأ بيرجر باستعراض أهمية هذا الإقليم استراتيجياً واقتصادياً وسياسياً للولايات المتحدة، ثم يعرب عن تأييده لشئى مشروعات دعم البرامج الدراسية في الجامعات التي اضطلعت بها حكومة الولايات المتحدة والمؤسسات الخاصة - مثل قانون التعليم الخاص بالدفاع الوطنى الصادر فى عام ١٩٥٨ (والذى يمثل مبادرة مسئلة مباشرة من نجاح الاتحاد السوفيتى فى إطلاق القمر الصناعى الأول 'سبوتنيك') وإقامة الروابط بين مجلس بحوث العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط - وينتهى بيرجر إلى النتائج التالية:

لا يعتبر إقليم 'الشرق الأوسط وشمال إفريقيا' الحديث مركزاً

للإنجاز الثقافي العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك في المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة الأقليم أو لغاته غير مجزية في ذاتها من زاوية الثقافة الحديثة.

... وليس إقليمتنا مركزاً لقوة سياسية كبرى ولا يتمتع بإمكانات اكتساب هذه القوة... وأهمية الشرق الأوسط السياسية المباشرة للولايات المتحدة آخذة في الانحسار (ويصدق ذلك بدرجة أقل على شمال إفريقيا) بالمقارنة بإفريقيا وأمريكا اللاتينية والشرق الأقصى (حتى من زاوية "احتلال العناوين الرئيسية" أو تسيبه في "التابع").

... وهكذا فإن الشرق الأوسط المعاصر لا يتمتع إلا بقدر ضئيل من الخصائص التي تبدو مهمة في اجتذاب أنظار الباحثين. ولكن هذا لا يتقصص من صحة دراسة المنطقة والقيمة الفكرية لهذه الدراسة، ولا من نوعية العمل الذي يقوم به الباحثون فيها، وإن كان يضع حدوداً، علينا أن نذكرها، لطاقة المجال على قبول الزيادة في أعداد الباحثين والدارسين فيه^(١٠٥).

من الواضح أن ما يتنبأ به بيرجر هنا يدعو للأسف إلى حد كبير، ويزيد من هذا الأسف أن المسئولين لم يكلفوه بوضع هذا التقرير بسبب خبرته فحسب بالشرق الأدنى، بل لأنهم كانوا يتوقعون منه - على نحو ما يتضح في ختام التقرير - أن يكون في موقع يُمكنه من التنبؤ بمستقبل الإقليم ومستقبل السياسات الخاصة به. وأعتقد أن عجزه عن أن يدرك أن الشرق الأوسط يتمتع بأهمية سياسية كبرى، وأنه قد اكتسب قوة سياسية كبيرة، لا يعتبر انحرافاً عارضاً في الحكم، فالخططان الرئيسيان اللذان يرتكبهما بيرجر وارداً في الفقرتين الأولى والأخيرة، وكلاهما يتحدر تاريخياً من سلالة الاستشراق على نحو ما درسناه حتى الآن. فإذا نظرنا إلى ما يقوله بيرجر عن عدم وجود إنجاز ثقافي عظيم، وما ينتهي إليه بشأن دراسة الإقليم في المستقبل - أي إن الشرق الأوسط لا يجتذب اهتمام الباحثين بسبب وجوه ضعفه

المتأصلة - وجدنا تكراراً دقيقاً للرأى الاستشراقى المعتمد الذى يقول إن الساميين لم يَنشُوا قط ثقافة عظمى، وإن العالم السامى، كما قال رينان مراراً وتكراراً، أفقر من أن يجتذب الاهتمام العالمى يوماً ما. ومعنى هذا أن بيرجر كان يؤكد موقفه الأساسى باعتباره مستشرقاً، فهو يكرر الأحكام التى أصبحت تقليدية راسخة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يدرك ما تشهده عيناه، إذ لم يكن بيرجر يكتب ما كتب منذ خمسين سنة، بل فى الفترة التى كانت الولايات المتحدة تستورد فيها نحو عشرة فى المائة من إمدادات نفطها من الشرق، وكانت استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية فى المنطقة بالغة الضخامة. وما يقوله، فى الواقع، هو إنه لولا أشخاص من أمثاله لانتهى مصير الشرق الأوسط إلى التجاهل، وإنه لولا دوره فى الوساطة والتفسير لما تمكن أحد من فهم ذلك المكان، لسبيين: الأول أن ما يتطلب الفهم فيه محدود وغريب إلى حد بعيد، والثانى هو أن المستشرق وحده هو الذى يستطيع تفسير الشرق، ما دام الشرق يعجز عجزاً متأصلاً عن تفسير ذاته.

وأما أن بيرجر لم يكن مستشرقاً كلاسيكياً عندما كتب هذا الكلام (فهو ما لم يكنه وليس كذلك حتى الآن) بقدر ما كان عالماً اجتماع محترف، فذلك لا يقلل من مدى الدِّين الذى يدين به للاستشراق وأفكاره. ومن بين هذه الأفكار نزعةٌ اكتسبت شرعيةً خاصة، وهى نزعة النفور من المادة التى تمثل القاعدة الرئيسة لدراسته وخفض قيمتها، وكانت نزعة بلغ من قوتها عند بيرجر تعميم الحقائق الفعلية التى تشهدها عيناه، وهى تؤدى إلى ما هو أعجب، إذ لا تُلْزَمه بأن يسأل نفسه: لماذا يوصى أى فرد بتكريس حياته لدراسة ثقافة الشرق الأوسط، على نحو ما فعل هو، ما دام ذلك الإقليم "ليس مركزاً للإنجاز الثقافى العظيم"؟ والباحثون قد يدرسون، أكثر من الأطباء مثلاً، ما يحيونه وما يحظى باهتمامهم، ولا يدفع الباحث إلى دراسة ما لا يُكِنُّ له تقديرٌ إلا الإحساس المبالغ فيه بالواجب الشقافى. ولكن هذا الإحساس بالواجب ذاته هو الذى عمل الاستشراق على رعايته وتأكيدهِ، لأن الثقافة بصفة عامة قد وضعت المستشرق خلف 'التأريـس'

فأصبح في عمله المهني يواجه الشرق - بضروب همجيته وغرابته وتمرده - ويحافظ على ابتعاده باسم الغرب .

وأنا أشير إلى بيرجر باعتباره مثلاً على الموقف الأكاديمي تجاه الشرق الإسلامي، إذ يوضح لنا هذا المثال كيف يدعم المنظور العلمي الصور الكاريكاتورية التي تحظى بالدعاية في الثقافة الشعبية، ولكن بيرجر أيضاً يرمز إلى أشد صور التحول في الاستشراق شيوعاً، ألا وهو تحول من مبحث في فقه اللغة في المقام الأول، وفهم عام وغامض للشرق، إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع. لم يعد المستشرق يحاول أولاً إجادة اللغات 'الباطنة' للشرق، بل يبدأ باعتباره متخصصاً في علم الاجتماع في "تطبيق" علمه على الشرق أو على أى مكان آخر، وهذه هي المساهمة الأمريكية الخاصة في تاريخ الاستشراق، وقد نشأت، على وجه التقريب، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة، حين وجدت الولايات المتحدة أنها تشغل الموقع الذي أخلته بريطانيا وفرنسا، وأما الخبرة الأمريكية بالشرق قبل تلك اللحظة 'الاستثنائية' فكانت محدودة: كان بعض الكتاب الأمريكيين الذين يشعرون بالعزلة الثقافية مثل هيرمان ملفيل يبدون اهتماماً بالشرق، وبعض الكتاب الساخرين من أمثال مارك توين يزورون الشرق ويكتبون عنه، وكان دعاة مذهب 'التعالية' يرون الروابط القائمة بين الفكر الهندي وتفكيرهم، وكان بعض رجال اللاهوت المسيحي ودارسى الكتاب المقدس يتعلمون اللغات الشرقية الخاصة بالكتاب المقدس، وكانت تقع بعض اللقاءات مع قراصنة البربر وأمثالهم، دبلوماسياً وحربياً، وبعض الحملات البحرية المتفرقة في الشرق الأقصى، وكذلك، كما هو معروف، البعثات التبشيرية إلى كل مكان في الشرق، ولكن الولايات المتحدة لم تشهد تقاليد استشراقية تمثل استثماراً عميق الجذور، وهكذا فإن المعرفة بالشرق لم تتعرض مطلقاً لخطوات التنقيح وإقامة الشبكات وإعادة البناء التي بدأت في دراسة فقه اللغة، وهي التي مرّت بها في أوروبا. أضف إلى ذلك أن الولايات المتحدة لم تستثمر الشرق في الإبداع الأدبي مطلقاً، ربما لأن الحدود التي اتجهت الأنظار إلى 'استثمارها'،

أو التي يُعتمد بها، كانت تقع في الغرب الأمريكي. وهكذا أصبح الشرق، في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة، قضية إدارية أو مسألة خاصة بالسياسات الأمريكية، لا قضية عامة شاملة على نحو ما كانه الشرق بالنسبة لأوروبا على امتداد قرون طويلة. وهكذا دخل الساحة عالم الاجتماع والخير الجديد، وهما اللذان تكفلا بحمل لواء الاستشراق، وإن كانت سواعدهما أضعفت قليلاً من سواعد أسلافهم. ولقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغييرات فيه حتى اختلفت معاملة اختلافاً شبه كامل. ولكن المستشرق الجديد خلف الأسلاف، على أية حال، في اتخاذ مواقف العداء الثقافي والمحافظة عليها.

ومن الملامح البارزة للاهتمام الأمريكي الجديد بالشرق من منظور علم الاجتماع تجنّبه الغرب للأدب، فقد تقرأ صفحات لا تحصى مما يكتبه الخبراء عن الشرق الأدنى الحديث دون أن تصادف إشارة مفردة للأدب، إذ يبدو أن "الخير" بالإقليم يهتم أشدّ اهتمام بما يعتبره "حقائق"، وربما أدى النص الأدبي إلى "اضطراب" في هذه الحقائق. وحصيلة تأثير هذا التجاهل العجيب للوعي الأمريكي الحديث بالشرق العربي أو الإسلامي هو حبس الإقليم وسكان الإقليم في قالب فكري مغلق، بعد اختزال هذا وذاك في "مواقف" و "اتجاهات" وإحصائيات، وباختصار بعد سلبهما الطابع الإنساني. فلما كان الشاعر أو الروائي العربي، وما أكثر أغداًهما، يكتب عن خبراته وعن قِيمته وعن إنسانيته (مهما تبلغ غرابتها) فإنه يؤدي في الواقع إلى ارتباك شتى الأنساق (أي الصور، أو القوالب اللفظية أو التجريدات) التي تمثل الشرق. فالنص الأدبي يتكلم مباشرة، إلى حد ما، عن حقيقة واقعة حية، لا ترجع قوتها إلى كونها عربية أو فرنسية أو انجليزية، بل تكمن في حيوية الكلمات التي تؤدي - بالاستعارة التي يستخدمها فلوير في إغراء القديس أنطوان - إلى سقوط الأصنام من أيدي المستشرقين وإرغامهم على التخلي عن تلك الأبطال المشلولة العظيمة، أي أفكارهم عن الشرق، التي تحاول أن تزعم أنها الشرق.

ويعتبر غياب الأدب، وموقف فقه اللغة الضعيف نسبياً في الدراسات

الأمريكية المعاصرة للشرق الأدنى، نماذج توضح الاتجاه الغرب الضعيف نسبياً في الاستشراق الأمريكي، والمؤكد أن وصف إياه بالاستشراق يمثل خروجاً عن القاعدة، إذ ما أندر أن نجد فيما يفعله الخبراء الأكاديميون بالشرق الأدنى اليوم ما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي بلغ نهايته بالانجليزى جيب والفرنسى ماسينيون، فأهم ما يكرر لديهم، كما قلت، هو عداء ثقافى معين وإدراك لا يعتمد على فقه اللغة بقدر ما يعتمد على ما يسمى "الخبرة". ونحن نرى، من زاوية النسب، أن الاستشراق الأمريكى الحديث ينحدر من أصلاب مدارس اللغات التى أنشأها الجيش فى أثناء الحرب وبعدها، ومن اهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم غير الغربى، والمنافسة مع الاتحاد السوفيتى فى إطار الحرب الباردة، والآثار الباقية للمواقف التبشيرية تجاه الشرقيين الذين أصبحوا يعتبرون "جاهزين" للإصلاح وإعادة التعليم. وإذا كانت الدراسة الخارجة عن إطار فقه اللغة للغات الشرقية "الباطنة" مفيدة لأسباب استراتيجية مبدئية، وواضحة، فإنها مفيدة أيضاً فى إضفاء سمة السلطة على "الخبير"، إلى درجة تقرب من الإيمان الأعمى به، وهو الذى يستطيع أن يتعامل، فيما يبدو، مع مادة باللغة الغموض ببراعة فائقة.

ولا تشغل دراسة اللغة مكانة مرموقة على سلم الموضوعات الذى أقامه علم الاجتماع، إذ لا تزيد عن كونها أداة لتحقيق غايات أسمى، ولا تعتبر قطعاً وسيلة لقراءة النصوص الأدبية. ففي عام ١٩٥٨، على سبيل المثال، قام معهد الشرق الأوسط، وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لم تابعة ورعاية الاهتمام البحثى بالشرق الأوسط، بإصدار تقرير عن البحوث الجارية، وفيه قسم بعنوان "الحالة الراهنة للدراسات العربية فى الولايات المتحدة" (كتبه - وهذا فى ذاته طريف - أستاذ للغة العربية) وله تصدير موجز يقول "لم تعد معرفة اللغات الأجنبية، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين فى العلوم الإنسانية، بل إنها أداة عمل فى أيدي المهندسين والاقتصادى وعالم الاجتماع وكثير من المتخصصين الآخرين". والتقرير كله يؤكد أهمية اللغة العربية لكبار موظفى شركات النفط، والفنيين، وأفراد الجيش، ولكن

موضوع الحديث الرئيسى فى التقرير ينحصر فى الجمل الثلاث التالية "يتخرج فى الجامعات الروسية الآن من يتحدثون العربية بطلاقة، وقد تبيّن روسيا أهمية استمالة قلوب الناس من خلال عقولهم، باستخدام لغتهم القومية، ولا حاجة بالولايات المتحدة للتكؤ فى تطوير برنامج دراسة اللغات الأجنبية فيها"^(١٠٠). وهكذا نرى أن اللغات الشرقية تدخل فى إطار هدف ما من أهداف السياسات - على نحو ما كانته دائماً، إلى حد ما - أو فى إطار جهد دعائى متصل قائم. ومن منظور هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة لتنفيذ أطروحات هارولد لاسويل عن الدعاية، وهى التى تقول: ليست السبيرة بما يكون الناس عليه أو ما يعتنقونه من أفكار، بل بما يمكن أن نجعلهم عليه ونجعلهم يعتنقونه:

يجمع موقف صاحب الدعاية فى الواقع بين احترام الفردية وبين اللامبالاة بالديمقراطية الشكلىة، فأما احترام الفردية فينشأ من أن العمليات الواسعة النطاق تعتمد على دعم الجمهور والخبرة بالطابع المتغير للأفضليات البشرية . . . والاحترام المذكور للأفراد فى وسط الجمهور لا يستند إلى مذاهب ديمقراطية جامدة تقول بأن الناس أفضل من يحكم على مصالحهم، أو الانتقال بسرعة من بديل إلى بديل دون أسباب صلبة، أو التعلق بفرع إلى شذرات صخرة معشبة طال عليها القدم، إذ إن حساب إمكانات ضمان تغيير دائم فى العادات والقيم يتطلب ما يزيد كثيراً عن تقدير أفضليات الناس بصفة عامة، أى إنه يعنى أن نأخذ فى حسابنا نسيج شبكة العلاقات التى تربط الناس بعضهم البعض، والبحث عن دلائل لما يفضلونه، وقد لا يتجلى فيه أى قصد أو عمد، ووضع برنامج موجه إلى إيجاد حل مناسب فى الواقع . . . وأما فيما يتعلق بإجراءات التكيف التى تتطلب فعلاً عمل الجمهور، فإن مهمة صاحب الدعاية تنصب على ابتلاع رموز للأهداف ذات وظيفة مزدوجة تتضمن

تيسير الإيمان بها والتكيف معها. ولابد لهذه الرموز أن تجعل الناس يتقبلونها تلقائياً . . . ومن ثمَّ فإنَّ المثل الأعلى للإدارة هو التحكم في الموقف لا من خلال فرصة السيطرة بل من خلال التكهّن . . . وصاحب الدعاية يُسَلِّمُ بأن جميع أحداث الدنيا لها أسبابها، وبأنه لا يمكن التنبؤ إلا بجانب منها فحسب. . . (١٠٧)

وهكذا فإن تعلم اللغة الأجنبية يتحول إلى جزء من هجوم يَدُقُّ فهمه على السكان، مثلما تتحول دراسة إقليم أجنبي مثل الشرق إلى برنامج للسيطرة من خلال التكهّن.

لكنه لابد لأمثال هذه البرامج أن تكتسى كسوة ليبرالية، وهو العمل المنوط بالباحثين ذوي النوايا الحسنة والمتحمسين. فالفكرة التي تلقى التشجيع هي أننا إذا درسنا الشرقيين أو المسلمين أو العرب، فسوف نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، وأسلوب حياته، وتفكيره وهلم جراً. ومن الأفضل دائماً، تحقيقاً لهذه الغاية، أن ندعهم يتكلمون بأنفسهم، وأن "يمثلوا" ذواتهم (حتى ولو كانت تكمن خلف هذه الخرافة عبارة ماركس - التي يوافق لاسويل عليها - عن لويس ناپليون، وهي "لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، لابد أن يمثلهم غيرهم") ولكن ذلك لا يصدق إلا إلى حد ما، وبصورة خاصة. ففي عام ١٩٧٣، وفي أيام القلق أثناء حرب أكتوبر بين العرب وإسرائيل كلفت مجلة نيويورك تايمز اثنين بكتابة مقالتين تمثلان الجانبين العربي والإسرائيلي في تلك الحرب. كان الجانب الإسرائيلي يمثلته محام إسرائيلي، والجانب العربي يمثلته سفير أمريكي سابق في إحدى البلدان العربية دون أن يحمل أى مؤهلات رسمية في الدراسات العربية. وحتى لا تتسرع فنتهى مباشرة إلى استنتاج بسيط يقول إن المجلة رأت أن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن العرب واليهود في هذه الحالة ساميون (بالوصف الثقافي العريض الذي ناقشته في هذا الكتاب) وأن المجلة فرضت على الجانبين أن يمثلهم غيرهم أمام جمهور غريب. ويجدر بنا أن نتذكر الفقرة التالية من إحدى

روايات الروائي الفرنسي مارسيل بروست، حيث يصف الظهور المفاجئ لأحد اليهود في غرفة استقبال أرسوقراطية على النحو التالي:

قد يضمّر الرومانيون والمصريون والأتراك الكراهية لليهود، ولكن الفوارق بين هؤلاء لا تبدو للعيان في غرفة استقبال فرنسية، والدخول المفاجئ لأحد اليهود كأنما خرج من قلب الصحراء، وقد انحنى جسده قابلاً مثل جسد الضيع، وامتدت عنقه مائلة إلى الأمام، وأخذ يبسط يديه وهو يقدم "السلامات" متباهياً، يمثل إشباعاً كاملاً لمن يحب أن يتذوق طعم الشرق^(١٠٨).

2 - سياسة العلاقات الثقافية. إذا كان من الصحيح القول بأن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية حتى القرن العشرين، فمن الصحيح أيضاً أنها قد شغلت في القرن التاسع عشر بالشرق بالصورة التي مهدت لانتشغالها الإمبريالي السافر بالشرق فيما بعد. وسوف ننحى جانباً الحملات التي قامت بها ضد قراصنة البربر في ١٨٠١ و ١٨١٥ وننظر في تأسيس الجمعية الشرقية الأمريكية في عام ١٨٤٢، إذ تحدث رئيس الجمعية في أول اجتماع سنوي تعقده، وكان ذلك في عام ١٨٤٣، واسمه جون بيكرينج، وقال بوضوح وجلاء إن أمريكا تعتزم دراسة الشرق حتى تحذو حذو الدول الإمبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بيكرينج تقول إن إطار الدراسات الشرقية - آنذاك وحالياً - إطار سياسي لا علمي وحسب. وانظر كيف يقيم الحججة الداعية إلى الاستشراق، في الملخص التالي، بحيث لا يكاد يكون لدينا شك في القصد منه:

في أول اجتماع سنوي للجمعية الأمريكية عام ١٨٤٣ بدأ رئيسها بيكرينج بعرض باهر للحقل الذي اقترح عليها أن تقوم بغرسه وتنميته، فأشار إلى الظروف المواتية إلى أقصى حد آنذاك، وإلى السلام الذي يسود في كل مكان، وإلى زيادة حرية

دخول البلدان الشرقية، وزيادة سهولة الاتصال، إذ كانت الأرض تبدو هادئة في أيام مترنيخ ولويس فيليب، وكانت معاهدة نانكينج قد فتحت الموانئ الصينية، وبدأت السفن العابرة للمحيطات تستخدم الرِّفَاق المروحي، واستكمل مُورسُ جهاز التلغراف الذي ابتكره، واقترح بالفعل مد الكابل الذي يعبر المحيط الأطلسي، وأما أهداف الجمعية فكانت غرس وتنمية دراسة اللغات الآسيوية والإفريقية والبولينية، وكل ما يتعلق بالشرق، والعمل على تذوق الدراسات الشرقية في هذا البلد، ونشر النصوص والترجمات والرسائل، وتكوين مكتبة وخزانة للمحفوظات. ولقد اكتمل معظم العمل في المجال الآسيوي، وخصوصاً في اللغة السنسكريتية واللغات السامية^(١٠٩).

كان مترنيخ ولويس-فيليب ومعاهدة نانكينج والرفاق المروحي رموزاً توحى بالكوكبة الإمبريالية التي سوف تُسهّلُ الاختراق اليوروامريكي للشرق. ولم يتوقف ذلك حتى الآن. بل إن رجال التبشير في الشرق الأدنى الذين اكتسبوا شهرة أسطورية في القرنين التاسع عشر والعشرين لم يضطلعوا بالدور الذي كلفهم الله به بل بالدور الذي كلفهم به إلههم هم، وثقافتهم هم ومصيرهم هم^(١١٠). ولقد كانت المؤسسات التبشيرية الأولى - مثل المطابع والمدارس والجامعات والمستشفيات وما إلى ذلك - تساهم بطبيعة الحال في تقدم المنطقة، ولكن المطابع الإمبريالية المميز لها والتأييد الذي تتمتع به من حكومة الولايات المتحدة، يزيل أي فرق بينها وبين نظائرها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وكان موقف الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الأولى الذي أصبح يمثل اهتماماً رئيسياً، في سياسات الولايات المتحدة، بالصهيونية وباستعمار فلسطين، قد لعب دوراً لا يستهان به في دخول الولايات المتحدة الحرب، كما إن المناقشات في بريطانيا قبل إعلان بلفور (نوفمبر ١٩١٧) وبعده كان يتجلى فيها مدى الجدية التي كانت الولايات المتحدة تنظر بها إلى هذا الإعلان^(١١١). وفي أثناء الحرب العالمية الثانية

وبعدها، تصاعد اهتمام الولايات المتحدة بالشرق الأوسط تصاعداً كبيراً، فكانت القاهرة وطهران وشمال إفريقيا ساحات هامة فى الحرب، ونظراً لاستغلال النفط فى تلك المنطقة واستغلال مواردها الاستراتيجية والبشرية الذى كانت بريطانيا وفرنسا رائدتين فيه، تأهبت الولايات المتحدة للاضطلاع بدورها الإمبريالى بعد الحرب.

ولم يكن أقلّ جوانب هذا الدور شأنًا "سياسة العلاقات الثقافية" - وفق التعريف الذى وضعه مورتيمر جريفرز لها عام ١٩٥٠، وقال إن هذه السياسة تتضمن محاولة الحصول على "كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة فى الشرق الأدنى والمنشورة منذ عام ١٩٠٠" وهذه محاولة يجب "على الكونغرس فى بلدنا الإقرار بها باعتبارها من تدابير أمننا القومى". وجاء فى الحجة التى عرضها جريفرز (وأقول عَرَضًا) إنها لقيت آذانًا صاغية إلى أقصى حد) إن القضية المعروضة تتعلق، بوضوح، بضرورة "الارتقاء كثيرًا بالفهم الأمريكى للقوى التى تناوئ الفكرة الأمريكية بقبول الشرق الأدنى لنا. وأهم هذه القوى، بطبيعة الحال، هى الشيوعية والإسلام" (١١٢) وقد أدى هذا القلق إلى نشأة الجهاز الهائل للبحث العلمى فى الشرق الأوسط، فكأنما كان هذا الجهاز ملحقًا معاصرًا بالجمعية الشرقية الأمريكية التى كانت أكثر اهتمامًا بالمضى. وكان النموذج الصادق لذلك - فى استجابته لمقتضيات الأمن العام والسياسات العامة (لا البحث العلمى البحت، على نحو ما يزعمون كثيرًا) - هو معهد الشرق الأوسط الذى أنشئ فى مايو ١٩٤٦ فى واشنطن، برعاية الحكومة الفيدرالية، وإن لم يكن تمامًا داخل إطارها (١١٣) وإن لم تكن هى التى أسسته. ومن رحم أمثال هذه المنظمات خرجت جمعية دراسات الشرق الأوسط، وجاء الدعم القوى من جانب مؤسسة فورد وغيرها من المؤسسات، وولدت شتى برامج الدعم للجامعات، وشتى مشروعات البحوث الفيدرالية، والمشروعات البحثية التى قامت بها هيئات متعددة، مثل وزارة الدفاع، وشركة راند، ومعهد هدسون، والجهود الاستشارية، وجهود اكتساب الموازنة من المصارف، وشركات النفط، والشركات المتعددة الجنسيات، وما إليها بسبيل.

وليس من قبيل الاختزال أن نقول إن هذا كله مازال يحتفظ في معظم أنشطته العامة والتفصيلية بالنظرة الاستشراقية التقليدية التي نشأت وترعرعت في أوروبا.

والتوازي بين الخطط الإمبريالية في أوروبا وأمريكا بشأن الشرق (الأدنى والأقصى) واضح، وربما لم تكن الأمور التالية لا تتمتع بنفس الوضوح وهي: (أ) مدى ما تعرضت له تقاليد البحث الاستشراقى الأوروبى من تكيف ومن إضفاء الصبغة الطبيعية والآلفة عليها وإشاعتها على المستوى الشعبى، وإن لم يصل ذلك إلى حد الاستيلاء عليها، ثم إدراجها في تيار ازدهار دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة؛ و(ب) مدى ما أدت إليه التقاليد الأوروبية من نشأة موقف متماسك في الولايات المتحدة يشترك فيه معظم الباحثين والمؤسسات، وأساليب 'الخطاب'، والتوجهات، على الرغم من مظهر التنقيح المعاصر، إلى جانب استخدام تقنيات علم الاجتماع (من جديد) التي تتخذ مظهر التقدم البالغ. ولقد سبق لى أن ناقشت أفكار جيب، لكننى يجب أن أشير إلى أنه أصبح في منتصف الخمسينيات مديراً لمركز هارفارد لدراسات الشرق الأوسط، وكان لتفكيره وأسلوبه بفضل هذا المنصب نفوذهما المهم. وكان وجود جيب في الولايات المتحدة يختلف من حيث ما فعله من أجل هذا المجال عن وجود الأستاذ فيليب حجتى في جامعة برنستون منذ أواخر العشرينيات، إذ تخرج في جامعة برنستون عدد كبير من أهم الباحثين، وأدى النوع الخاص من الدراسات الشرقية فيها إلى إثارة اهتمام كثير من الباحثين بهذا المجال، وأما جيب فكان ذا صلة أوثق بجانب الاستشراق المعنى بالسياسات العامة، وكان موقعه في هارفارد يوجه الاستشراق إلى التركيز على منهج دراسات المناطق في زمن الحرب الباردة إلى درجة تفوق كثيراً تركيز حجتى عليه في جامعة برنستون.

ومع ذلك فإن عمل جيب الخاص لم يستعمل بصورة سافرة لغة 'الخطاب' الثقافى وفقاً للتقاليد التى أرساها ريتان ويكر وماسينيون، رغم أن هذا 'الخطاب' وجهازه الفكرى وعقائده الجامدة كانت قائمة إلى حد كبير

وبصفة أساسية فى عمل جوستاف فون جرونيباوم وسلطته الفكرية فى جامعة شيكاغو ثم فى جامعة كاليفورنيا بـلوس أنجيليس (وإن لم تقتصر عليه) فلقد أتى إلى الولايات المتحدة فى إطار الهجرة الفكرية للباحثين الأوروبيين الهارين من وجه الفاشية^(١١٤) ثم كتب دراساته الاستشرافية الصَّرفة التى تركز على الإسلام باعتباره ثقافة كلية، واستمر من بداية حياته العملية إلى نهايتها فى إصدار الأحكام العامة عليه وهى التى تتسم فى جوهرها بطابع سلبي اختزالي، وكان أسلوبه لا يكاد يُقرأ إذ يشي بالعلم الفياض المتنوع فى التقاليد النمساوية الألمانية، والذى تظهر الأدلة المشتتة عليه فى أسلوبه فى أحيان كثيرة، ويشي كذلك باستيعابه لضروب التحيز التى تكتسى طابعاً علمياً زائفاً، وهى التى كانت مُعتمدةً فى الاستشراف الفرنسى والبريطانى والإيطالى، إلى جانب محاولة شبه مستميتة للظهور بمظهر الحياد فى الملاحظة والبحث. وإذا تأملنا صفحة تمثل ذلك الأسلوب عن صورة الذات الإسلامية وجدناه يحشر فيها حشراً يضع إشارات لنصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من الفترات التاريخية، وإشارات إلى هوسيرل كذلك وفلاسفة 'ما قبل سقراط'، وإشارات إلى ليفى شتراوس وشتى علماء الاجتماع الأمريكين. ولكن هذا كله لا يقلل من وضوح الكراهية شبه الضارية التى يضمهرها فون جرونيباوم للإسلام، إذ يسهل عليه أن يفترض أن الإسلام ظاهرة وحدوية، بخلاف أى دين آخر أو حضارة أخرى، ثم ينطلق لبيان أنه دينٌ لا إنسانى، عاجز عن التطور، وعن معرفة الذات، أو الموضوعية، وأنه غير خلاق وغير علمى وسلطوى. وفيما يلى مقتطفان يمثلانه خير تمثيل، وعلينا أن نتذكر أن فون جرونيباوم كان يكتب ما يكتب من موقع صاحب السلطة الفريدة التى يتمتع بها الباحث الأوروبى فى الولايات المتحدة الذى يتولى مهام التدريس والإدارة ومنح المنح الدراسية لشبكة ضخمة من الباحثين فى هذا المجال:

من الضروري أن ندرك أن الحضارة الإسلامية كيان ثقافى لا يشاركنا تطلعاتنا الأولى، فهو لا يهتم اهتماماً رئيسياً بالدراسة

المنهجية للثقافات الأخرى، سواء كانت تمثل غاية في ذاتها أو وسيلة للوصول إلى فهم لطابعه الخاص وتاريخه الخاص. ولو كان صدق هذه الملاحظة يقتصر على الإسلام المعاصر وحسب، لربطنا بينها وبين حال الإسلام التي تنسم بالاضطراب العميق، والتي لا تسمح له بالنظر إلى ما وراء ذاته، إلا إذا أرغم على ذلك إرغافاً، لكنها ما دامت تصدق على الماضي أيضاً، فربما حاولنا أن نربط بينها وبين العداء الأساسي للمذهب الإنساني لهذه الحضارة الإسلامية بمعنى الإصرار على رفض قبول اعتبار الإنسان حكماً أو معياراً للأمور إلى أي حد من الحدود، وبمعنى الميل إلى الرضى باعتبار الحقيقة أمراً ينحصر في وصف الأبنية النفسية، أو بتعبير آخر، في الحقيقة النفسية.

إن القومية العربية أو الإسلامية تفتقر إلى مفهوم الحق المقدس للأمة، على الرغم من استخدامها عَرَضاً للكلمة الشائعة، وتفتقر إلى شرعة أخلاقية بنوية، ويبدو أنها تفتقر أيضاً إلى الإيمان بالتقدم الآلى الذي ساد في أواخر القرن التاسع عشر، وتفتقر قبل كل شيء إلى القوة الفكرية لكل ظاهرة أولية. فالسلطة والرغبة في السلطة غائتان في ذاتهما. إلا يبدو أن هذه الجملة تفي بأى غرض من أغراض الحجة، ولكنها ولاشك تبعث الثقة في قلب جرونيانوم، النابعة من استخدام عبارة توحى بالتفلسف دون أن تعنى شيئاً، كأنما يريد الاطمئنان إلى أنه لا يحط من قدر الإسلام بل يتكلم عنه كلاماً حكيماً. أو ما يشعر به الإسلام من استياء من الاستهانة السياسية به يجعله نافذ الصبر ويعوق قيامه بالتحليل والتخطيط في المدى الطويل في المجال الفكرى^(١١٥).

قد نتأذب فنطلق صفة "الجدلية" على مثل هذا الكلام في معظم السياقات الأخرى، أما في سياق الاستشراق، بطبيعة الحال، فإنه 'معتمد'

نسبياً، وكان يعتبر في عداد الحكمة المعتمدة في الدراسة الأمريكية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أساساً بسبب الصيت الثقافي الذي يتمتع به الباحثون الأوروبيون. ولكن القضية هي أن العاملين في هذا المجال يقبلون عمل فون جرونيباوم دون مناقشة، حتى ولو عجز هذا المجال اليوم عن الإتيان بأشخاص من أمثاله. ومع ذلك فقد تصدى باحث واحد لوضع دراسة نقدية جادة لأراء فون جرونيباوم، وهو المؤرخ المغربي وصاحب النظريات السياسية عبد الله العروى.

ويستخدم هذا الباحث ظاهرة التكرار الاختزالي في عمل فون جرونيباوم أداةً عمليةً للقيام بدراسته النقدية المناهضة للاستشراق، فيسال نفسه لماذا لا يتغير طابع الاختزال في عمل جرونيباوم، على الرغم مما يزرع به من تفاصيل كثيرة وما يظهر فيه من اتساع النطاق، قائلاً: "إن الصفات التي يلصقها جرونيباوم بالإسلام (قَرُوسْطى، كلاسيكى، حديث) صفات محايدة بل وحشو لا لزوم له: فلا فرق بين الإسلام الكلاسيكى والإسلام القروسطى أو الإسلام وحسب . . . ومن ثم فلا يوجد عند فون جرونيباوم} إلا إسلام واحد يتغير داخل ذاته"^(١١٦) كما يقول فون جرونيباوم إن الإسلام الحديث قد ابتعد عن الغرب لأنه لا يزال مخلصاً لمعنى ذاته الاصيل؛ وإن لم يكن الإسلام يستطيع تحديث نفسه إلا بإعادة تفسير ذاته من وجهة نظر غربية، وهو - بطبيعة الحال - ما يبين فون جرونيباوم أنه مستحيل. والباحث المذكور يصف النتائج التي انتهى إليها جرونيباوم قائلاً إنها تصور في مجملها الإسلام في صورة الثقافة العاجزة عن التجديد، لكنه لا يذكر أن فكرة حاجة الإسلام إلى استخدام الأساليب الغربية فنى تحسين ذاته فكرة أصبحت في عداد البديهيات تقريباً في دراسات الشرق الأوسط، وأن ذلك قد يُعزى إلى اتساع نطاق تأثير فون جرونيباوم. (إذ إن دافيد جوردون، على سبيل المثال يحث العرب والإفريقيين والآسيويين على "النضج" في كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث^(١١٧)) ، قائلاً إن ذلك لا يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

وبيّن تحليل الباحث المغربي أيضاً أن فون جرونباوم قد استخدم النظرية الثقافية التي وضعها أ. ك. كروبر في فهم الإسلام، وبيّن أن تطبيق هذا المنهج قد استلزم سلسلة من إجراءات الاختزال والحذف التي أتاحت رسم صورة تمثل الإسلام باعتباره مذهباً مغلقاً قائماً على الاستثناء والاستبعاد، بحيث تمكن من النظر إلى كل جانب من الجوانب الكثيرة المنوعة للثقافة الإسلامية باعتباره تجسيداً مباشراً لقلب أصلي ثابت أو نظرية خاصة للإله، تفرض عليهم جميعاً معنىً محدداً ونظاماً خاصاً، وهو ما يعنى ترادف التطور والتاريخ والتقاليد والواقع في الإسلام. وقد أصاب الباحث المغربي عندما قال إن التاريخ باعتباره نظاماً مُركباً من الأحداث والأحوال الزمنية والدلالات لا يمكن اختزاله في مثل تلك الفكرة عن الثقافة، مثلما يستحيل اختزال الثقافة في الأيديولوجيا، أو اختزال الأيديولوجيا في اللاهوت. أى إن فون جرونباوم قد وقع فريسة للعقائد الاستشراقية الجامدة التي ورثها ولجانِب خاص من جوانب الإسلام اختار تفسيره تفسيراً يجعله نقيصة، أى إن الإسلام يتمتع بنظرية دينية بالغة الوضوح والتفصيل لكنه يعاني من النقص الشديد في أوصاف الخيرة الدينية، مثلما يتمتع بنظرية سياسية بالغة الوضوح والتفصيل، ويعاني من قلة الوثائق السياسية الدقيقة، ويتمتع بنظرية عن البناء الاجتماعي ويعاني من النقص الشديد في الإجراءات الفردية المتميزة، ويتمتع بنظرية للتاريخ ويعاني من النقص الشديد في الأحداث ذات التاريخ الثابت، ويتمتع بنظرية اقتصادية ويعاني من النقص الشديد في السلاسل الحسابية الكمية وهلم جرّاً⁽¹¹⁸⁾ والحصيلة النهائية لذلك رؤية تاريخية للإسلام مكبلة بقيود نظرية للثقافة التي تعجز عن إنصاف حقيقتها الوجودية أو حتى فحصها في الصور التي تتجلى فيها خبرات من يعيشون في كنفها، فلقد كان الإسلام عند فون جرونباوم، على أية حال، هو الإسلام الذي صورته أوائل المستشرقين الأوروبيين في صورة الصخرة الجامدة، أو العقيدة التي لا تأبه للخبرة البشرية العادية. أو العقيدة الفظة، القائمة على الاختزال، والتي لا تتغير.

وهذه النظرة للإسلام سياسية في جوهرها، وغير مُنصفة، مهما تطفنا في التعبير عنها. وأما قوة سيطرتها على المستشرق الجديد (أى الأصغر سناً

من فون جرونيباوم) فكانت ترجع في أحد جوانبها إلى سلطتها التقليدية، وترجع من جانب آخر إلى قيمة الانتفاع بها باعتبارها وسيلة لتفهم إقليم شاسع من أقاليم العالم والزعيم بأنه يمثل ظاهرة متماسكة المعنى إلى أقصى حد. ولما كان الغرب قد عجز عن 'احتواء' الإسلام سياسيًا بسهولة على مر التاريخ - ولاشك أن القومية العربية كانت ومازالت، منذ الحرب العالمية الثانية، حركة تعلن صراحة معاداتها للإمبريالية الغربية - فإن الرغبة في ترديد أفكار تشيع النهم عن الإسلام قد ازدادت، ردًا على ذلك. ولقد قال أحد الثقات عن الإسلام (دون تحديد أي إسلام أو أي جانب من جوانب الإسلام يعنيه) إنه "أحد النماذج الأولية للمجتمعات التقليدية المغلقة". ولاحظ هنا أنه يستخدم كلمة الإسلام في الإشارة، في الوقت نفسه، إلى دين وإلى مجتمع، وإلى نموذج أولي، وإلى واقع فعلي، وهو الاستخدام الذي تعلمنا درسًا مفيدًا! ولكن هذا الباحث نفسه سوف يولى ذلك كله مكانة ثانوية بعد الفكرة التي تقول إن مجتمعات الإسلام والشرق الأوسط تختلف عن المجتمعات السوية (لدينا "نحن") في أنها ذات طابع "سياسي" كامل، والمقصود بهذه الصفة لوم الإسلام لكونه غير "ليبرالي"، أي غير قادر (مثلنا "نحن") على فصل السياسة عن الشفافة. والنتيجة رسم صورة أيديولوجية خبيثة لنا "نحن" ولهم "هم":

لابد أن يظل تفهم مجتمع الشرق الأوسط هدفنا الأسمى. ولا يملك أي مجتمع أن ينظر إلى السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة باعتبارها مجالات وجود مستقلة حقًا لا مجرد تقسيمات لازمة لراحة الدارس، إلا إذا كان قد سبق له تحقيق الاستقرار الدينامي لمثل مجتمعتنا "نحن".¹ وأما في المجتمع التقليدي الذي لا يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولا يفصل بينهما، أو الذي يمر بحالة تغير وتقلب متواصل، فإن الصلة بين السياسة مثلاً وجميع الجوانب الأخرى للحياة هي لب القضية. وإذا نظرنا إلى الشرق الأوسط اليوم وجدنا أن قضية تزوج أربع زوجات أو

الاعتصار على واحدة، وقضية الصوم والإفطار، وقضية اكتساب الأراضي أو فقدانها، وقضية الاستناد إلى التنزيل أو العقل، قد أصبحت قضايا سياسية . . . ولا تقل حاجة المشرق الجديد عن حاجة المسلم نفسه إلى البحث من جديد في حقيقة الأبنية والعلاقات المهمة في المجتمع الإسلامي^(١١٩).

وهو يقصد بتفاهة هذه الأمثلة (الزواج من أربع زوجات والصوم أو الإفطار وهلم جراً) أن يدلل على شمولية الإسلام الكاملة واستبداده، وهو لا يقول لنا أين يفترض حدوث ذلك، لكنه يذكرنا بالحقيقة غير السياسية ولاشك التي تقول إن المشرقين "مستولون إلى حد كبير عن جعل الشرقيين أنفسهم يُقدِّرون ماضيهم تقديراً دقيقاً"^(١٢٠) - ذلك أننا قد ننسى أن المشرقين يحكم عملهم يحيطون بما يستحيل على الشرقيين أن يحيطوا به وحدهم.

وإذا كان هذا يلخص موقف مدرسة التطرف (أو "التشدد") في الاستشراق الأمريكي الجديد، فإن مدرسة الاعتدال (أو "الليونة") تؤكد أن المشرقين التقليديين قد قدموا لنا الخطوط العريضة الأساسية للتاريخ الإسلامي والدين والمجتمع الإسلامي وإن كانوا "في أحيان بالغة الكثرة يقتنعون بتلخيص معنى حضارة ما استناداً إلى بضعة مخطوطات"^(١٢١) والتمخصص الجديد في دراسات المناطق إذن يختلف عن المشرق التقليدي في سوق الحجج الفلسفية:

لا ينبغي السماح للمنهجية البحثية والنماذج المطبقة في البحث العلمي بتحديد موضوع الدراسة المختار أو بالحد من نطاق الملاحظة. ومن هذا المنظور تعتقد دراسات المناطق أن المعرفة الحقيقية لا تتوافر إلا عما هو موجود في الواقع، وأما المناهج والنظريات فهي تجريدات تُنظَّم الملاحظات وتقدم شروحاً لها طبقاً لمعايير غير تجريبية^(١٢٢).

لا بأس، ولكن كيف يعرف المرء "ما هو موجود في الواقع" وإلى أي حد يشارك من يعرف "ما هو موجود في الواقع" في تشكيله؟ الكاتب يترك

القضية دون حسم، بحيث أصبح الفهم الجديد للشرق، غير المقيد بأحكام القيمة، أى باعتبار الشرق كياناً موجوداً وحسب، فهماً راسخاً فى أريامج دراسات المناطق. والواقع أنه تندر دراسة الإسلام، ويندر البحث فيه، وتندر معرفته دون نظريات مغرضة: وسداجة هذا التصور لا تكاد تُخفى ما يعنيه من الزاوية الأيديولوجية، أى الأطروحات السخيفة التى تفترض أن الإنسان لا ينهض بدورٍ ما فى تكوين المادة والإجراءات المعرفية وتزعم أن الواقع الشرقى ساكن خامد أى "يوجد" فحسب، ولا يستطيع إلا الشورى "السيانى"، أى الذى يرجو الخلاص فى المستقبل، (بتعبير الدكتور كينسجر) أن ينكر الفرق بين الحقيقة القائمة فى الواقع والحقيقة القائمة فى ذهنه.

بيد أن بعض الصور المخففة للاستشراق القديم قد ازدهرت، وهى تقع موقعاً يتوسط مدرسة التطرف ومدرسة الاعتدال، وتتجلى فى الرطانة الأكاديمية الجديدة فى بعض الحالات، وفى الرطانة القديمة فى حالات أخرى، وإن كانت العقائد الجامدة الرئيسية للاستشراق تظهر فى أنقى أشكالها اليوم فى الدراسات الخاصة بالعرب والإسلام. ولنحاول هنا تلخيصها، إذ تمثل إحداها فى الاختلاف المطلق والمتنظم بين الغرب العقلانى المتقدم الشفوق الفائق، وبين الشرق المنحرف المتخلف الأقل شأناً، وتمثل أخرى فى اعتبار أن التجريدات الخاصة بالشرق، وخصوصاً تلك التجريدات القائمة على نصوص تمثل الحضارة الشرقية "الكلاسيكية" أفضل دائماً من الأدلة المستمدة من حقائق الواقع الشرقى الحديث. وتقول عقيدة جامدة ثالثة إن الشرق سرمدى، مَوْجَدٌ الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته، ومن ثم يفترض أنه لا بد من وضع مفردات تنسم بشدة التعميم والانتظام لوصف الشرق من وجهة نظر غربية، وأنها ستكون أيضاً "موضوعية" من الزاوية العلمية. وتقول عقيدة جامدة رابعة إن الشرق كيان علينا إما أن نخشى تأييده (الخطر الأصفر، جنحافل المغول، المستعمرات السمراء) أو أن نسيطر عليه (بالسعدة، أو بالبحوث والتنمية، أو بالاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك)

ومن العجب العجيب أن يستمر شيوع هذه الأفكار فى الدرس

والحكومية للشرق الأدنى الحديث دون أن يشير أحد شكوكًا يُعَدُّ بها في صحتها، كما يدعو للأسف أيضًا عجزُ العمل الذي أنجزه الباحثون الإسلاميون أو العرب الذين طعنوا في عقائد الاستشراق الجامدة عن إحداث تأثير يُذكر، على ندرة هذه الطعون، إذ إن المقالات المتفرقة التي تكتب من حين لآخر، مهما تكن أهميتها في الوقت والمكان اللذين تكتب فيهما، لا تستطيع على الإطلاق التأثير في مجرى البحوث القائمة على اتفاق الآراء من جانب شتى الهيئات والمؤسسات والتقاليد فهو اتفاق مهيب. ومعنى هذا أن الاستشراق الإسلامي قد عاش حياة معاصرة تختلف اختلافاً كاملاً عن فروع البحث الاستشراقى الأخرى، إذ قامت لجنة من الباحثين (ومعظمهم من الأمريكين) وتسمى نفسها لجنة الباحثين في شئون آسيا الذين يساورهم القلق، بقيادة ثورة في الستينيات في صفوف المتخصصين في شرقي آسيا، كما تعرض خبراء الدراسات الإفريقية لمواجهة مماثلة من جانب دعاة المراجعة والتقيق، على نحو ما تعرض له المتخصصون في مناطق العالم الثالث الأخرى، ولم يسلم من المراجعة والتقيق في عمله الآن إلا المتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية، إذ لا يزالون يؤمنون بوجود ما يسمى المجتمع الإسلامى، والعقل العربى، والنفسية الشرقية، بل إن المتخصصين في العالم الإسلامى الحديث يطبقون نصوصاً لا تنطبق عليه تماماً مثل القرآن ويحاولون من خلال هذه النصوص تفسير كل جانب من جوانب المجتمع المصرى أو الجزائرى المعاصر. فالمستشرق يرسم صوراً مثالية للإسلام على نحو ما شهدا القرن السابع الميلادى ثم يفترض أنها قائمة في هذا العصر، غير عابى بمؤثرات أخرى أحدث وأهم مثل تأثير الاستعمار والإمبريالية بل والسياسة العادية. ويتطارع المستشرقون القوالب اللفظية التى تصف سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزال البعض يدعونهم أحياناً) بدرجة من اللامبالاة التى لا يخطر بها أحد فى الحديث عن السود أو اليهود، والمسلم فى أفضل صور "مصدر معلومات محلى"، للمستشرق، وإن كان المستشرق لا يزال يحتقره صوراً باعتبارها مارقاً، كما كُتب على المسلم، عقاباً على "خطاياها"، أن يتحمل أيضاً

الإشارة إليه بتعبير 'عدو الصهيونية'، وهو تعبیر سلبي يضعه في موقع 'الجاحد الكنود'!

لاشك في وجود منظومة راسخة لدراسات الشرق الاوسط، تمثل مجمع مصالح المتفعين، وشبكات من "الشركاء المهنيين" أو "الخبراء" التي تربط ما بين نشاط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، والإرساليات، والعسكريين، ووزارة الخارجية، والاستخبارات، وبين العالم الأكاديمي. وفي إطار المنظومة المذكورة نجد المنح والجوائز والمنظمات والمراتب المتصاعدة والمؤسسات والمراكز والكليات الجامعية والأقسام العلمية، وكلها مكرس لإضفاء الشرعية والحفاظ على سلطة وسيطرة حفنة من الأفكار الأساسية التي لا تتغير في جوهرها عن الإسلام والشرق والعرب. ويدل أحد التحليلات النقدية الحديثة لنشاط دراسات الشرق الاوسط في الولايات المتحدة لا على أن المجال ذو "وحدة صلبة" بل على أنه مركب من عدة عناصر، إذ يضم النمط القديم من المستشرقين، ومتخصصين مهمشين عمداً، ومتخصصين في مناهضة التمرد، ورأسمي السياسات، إلى جانب "أقلية صغيرة... من سماسرة السلطة الأكاديمية"^(١٢٣). وعلى أية حال فإن جوهر العقيدة الاستشراقية الجامدة لا يزال قائماً.

ولننظر الآن بإيجاز إلى غموض لما يشره هذا الحقل الآن بأرفع أشكال هذا الشر وأشدّها تمتماً بسمو المنزلة الفكرية، وهو تاريخ كيمبريدج للإسلام الذي نشر في المجلد عام ١٩٧٠ للمرة الأولى ويعتبر المصنف الجامع لأفكار المستشرقين "المعتمدة". ونحن حين نصف هذا العمل الذي شاركت في وضعه عدة شخصيات لامعة بأنه يعتبر إخفاقاً فكرياً بأية معايير أخرى سوى معايير الاستشراق فإنما نقول إنه كان من الممكن أن يصبح تاريخاً مختلفاً وتاريخاً أفضل للإسلام. والواقع، كما ذكر بضعة من الباحثين الأشد حرصاً^(١٢٤)، أن هذا النوع من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل عند وضع خطته الأولى وكان من المحال أن يتحسن حاله أو يختلف موقفه عند التنفيذ، إذ إن محرريه قد قبلوا، دون نقاش، عدداً أكبر مما ينبغي من الأفكار دون

تحيص، وكان يعتمد اعتماداً أشد مما ينبغي على مفاهيم غامضة، ولم يركز المؤلفون إلا فيما ندر على القضايا المنهجية (بل تركوها قائمة بالشكل الذي كانت تتخذه في 'الخطاب' الاستشراقي على مدار ما يقرب من قرنين)، ولم يبدلوا أية جهود لإثارة الاهتمام بفكرة الإسلام، كما إن تاريخ كيمبريدج للإسلام لم يقتصر على سوء فهم الإسلام وسوء تصويره باعتباره ديناً، بل يبدى جهلاً بالمعنى الجامع لذاته باعتباره تاريخاً، ويندر أن نجد بين العديد من أمثال هذه الأعمال الضخمة ما يصدق على هذا العمل مما يكاد يكون افتقاراً كاملاً إلى الأفكار والذكاء المنهجي.

يبدأ التاريخ بفصل كتبه عرفان شهيد عن جزيرة العرب قبل الإسلام، وهو فصل يرسم الصورة العامة بذكاء للتناغم المثمر بين الطبيعة الجغرافية والاقتصاد البشري، وهو الإطار الذي ظهر فيه الإسلام في القرن السابع. ولكن ما عسى أن يقول المرء إن شاء الإنصاف عن تاريخ للإسلام يُعرِّفه ب. م. هولت في مقدمته، بنبرة استخفاف إلى حد ما، بأنه "توليفة ثقافية"^(١٢٥)، وهو ينطلق في السرد من تاريخ العرب في الجاهلية إلى فصل عن بعثة النبي محمد ﷺ، ثم يأتي بفصل آخر عن الخلفاء الراشدين وخلفاء بني أمية، دون أن يتوقف ولو لحظة ليصف الإسلام باعتباره شريعة للعقيدة أو الإيمان أو المذهب. والقارئ يقرأ مئات الصفحات في المجلد الأول فلا يفهم منها إلا أن الإسلام لا يعنى إلا تسلسلاً زمنياً متصلاً للمعارك، وتوالى الحكام، وللوفيات، وأيام النصر والازدهار، وسرداً لمن يجيئون ومن يذهبون، بأسلوب تغلب عليه نبرة واحدة عملة كثيفة.

تخذ العصر العباسي مثلاً، من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر: إن كل من لديه ولو إلمام طفيف بالتاريخ العربي أو الإسلامي يعرف أنه كان يمثل إحدى ذُرا الحضارة الإسلامية، وفترة رائعة في التاريخ الثقافي مثل فترة ازدهار النهضة الأوروبية في إيطاليا، ولكن القارئ يقرأ الصفحات الأربعين المخصصة للعصر العباسي فلا يصادف لمحة واحدة عن هذا التراث، بل يقرأ عبارات مثل هذه: "ما إن تولى المأمون الخلافة حتى ابتعد فيما يبدو عن

الاتصال بمجتمع بغداد، واستمر يقيم في مرو، بعد أن فُرض شتون الحكم في العراق إلى أحد خلائه وهو الحسن بن سهل، أخو الفضل، والذي وُجّه على الفور تقريباً بشورة شيعية قام بها أبو السرايا، الذي أرسل في جمادى الآخرة عام ١٩٩/يناير ٨١٥ دعوة من الكوفة لحمل السلاح لمناصرة ابن طباطبا الحسني^(١٢٦). ولن يعرف غير المتخصص في الدراسات الإسلامية في هذه اللحظة ما الشيعي وما الحسني، ولن يدرك إطلاقاً ما جمادى الآخرة إلا أنه يشير بوضوح إلى تاريخ من لون لما، كما سوف يعتقد، بطبيعة الحال، أن العباسيين، حتى هارون الرشيد نفسه، كانوا قومًا يتسمون بمالا شفاء منه من البلادة وسفك الدماء، وهم مَزُوون في امتعاض في مرو.

وأما تعريف البلدان الإسلامية الرئيسية فيستبعد شمال إفريقيا والأندلس، وتاريخ هذه البلدان يمثل مسيرة منتظمة من العصور القديمة إلى العصور الحديثة. وهكذا نرى في المجلد الأول أن الإسلام صفة جغرافية يطلقها الخبراء على مايناسبهم وفق التسلسل الزمني وبصورة انتقائية، ولكنهم لا يقومون في الفصول الخاصة بالإسلام الكلاسيكي بتهمة التهمية اللازمة لحية الأمل التي تصادفنا عندما نصل إلى "العصور الأخيرة" كما يسمونها، فكتابة الفصل الخاص بالبلدان العربية الحديثة لا تفصح عن أدنى فهم للتطورات الثورية في المنطقة، ومؤلف هذا الفصل يتخذ موقف مُعلّمة التلاميذ، المتحدثة الرجعية، تجاه العرب ("ولا بد أن نذكر أن الشباب من المتعلمين وغير المتعلمين في البلدان العربية أصبحوا، في هذه الفترة، تربة خصبة للاستغلال السياسي، بسبب حماسهم ومثالياتهم، كما أصبحوا أحياناً، وربما دون أن يدركوا ذلك، أدوات في أيدي المتطرفين ومثيري القلاقل الذين لا ضمير لهم"^(١٢٧)) ولو أن المؤلف يخفف أحياناً من هذه التبرة بامتداح القومية اللبنانية (وإن كان لا يذكر لنا قط أن جاذبية الفاشية لعدد صغير من العرب خلال الثلاثينيات امتدت عدواها إلى المارونيين اللبنانيين الذين أسسوا في عام ١٩٣٦ حزب الكتائب اللبناني على غرار حزب القمصان السود الذي أنشأه موسوليني). والمؤلف يصف عام ١٩٣٦ بأنه شهد "البليلة والقلقل" دون

إشارة إلى الصهيونية، كما إنه لا يسمح قط بأى إشارة إلى فكرتى العداء للاستعمار ومناهضة الإمبريالية حتى لا 'تفسد' رصانة سرده التاريخى. وأما الفصلان اللذان يتناولان "التأثير السياسى للغرب" و "التغير الاقتصادى والاجتماعى" - وهما الفكرتان اللتان لا تتميزان بمزيد من التخصص أو التحديد - فهما مضافان كأنهما يمثلان التسليم على مضض بأن للإسلام علاقة من لون ما بعلمانا "نحن" بصفة عامة، والمؤلف يوازى بين التغيير وبين التحديث وحده، حتى وإن لم يوضح لنا، فى أى مكان، سبب تجاهله لضروب التغير الأخرى. ولما كان يفترض أن الإسلام لم يُقم علاقات جديدة بالنظر فيها إلا مع الغرب، فإنه يتجاهل عموماً أهمية باندونج أو إفريقيا أو العالم الثالث، وهذه اللامبالاة الهائلة بثلاثة أرباع الواقع القائم على الأقل تفسر لنا إلى حد ما قوله بسرور يدعو للدهشة بأن "الأرض قد أصبحت مُعَبَّدة لمن عَبدَها ولماذا وكيف؟" لعلاقة جديدة بين الغرب والإسلام ... تقوم على المساواة والتعاون"^(١٢٨).

وإذا كنا بنهاية المجلد الأول قد غمرتنا الحيرة والبلبلة، بسبب عدد من التناقضات والصعوبات، بشأن حقيقة الإسلام، فالمجلد الثانى لا يعيننا بأى شكل، فنصفه مخصص لتغطية الفترة من القرن العاشر إلى القرن العشرين فى الهند وباكستان وإندونيسيا وإسبانيا وشمال إفريقيا وصقلية، وإن كانت التركيبة نفسها من الرطانة الاستشراقية "المهينة" تسوده إلى حد كبير، إلى جانب التفاصيل التاريخية التى يوردها على غير هدى. وحتى هذه اللحظة لا يبدو "الإسلام" فى صورة 'تركيبة' ثقافية بقدر ما يظهر فى صورة استعراض، مثل أى استعراض آخر، للملوك، والمعارك والأسر الحاكمة. ولكن 'التركيبة' الكبرى تستكمل نفسها فى النصف الأخير من المجلد الثانى بمقالات عن "الإطار الجغرافى"، و"مصادر الحضارة الإسلامية"، و"الدين والثقافة"، و"الحرب".

وهنا يبدو أن أسئلتنا واعتراضاتنا المشروعة تجد المزيد من المبررات، فلماذا يخصص المؤلفون فصلاً عن فنون الحرب فى الإسلام وموضوع المناقشة

الحقيقى ينحصر فى دراسة بعض الجيوش الإسلامية (وأقول عَرَضًا إنه موضوع طريف)؟ هل لنا أن نفترض وجود أسلوب إسلامى للحرب يختلف، مثلاً، عن أساليب الحرب المسيحية؟ ومن الموضوعات المناظرة المناسبة التى تطرح نفسها موضوع فنون الحرب الشيوعية فى مقابل فنون الحرب الرأسمالية. وكيف تؤدى إلى زيادة تفهم الإسلام تلك المقتطفات الغامضة التى يوردها جوستاف فون جرونياوم من كتابات ليوبولد فون رانكه، إلى جانب غيرها من "المعلومات" التى توازىها فى ثقل الظل وانعدام صلتها بالموضوع، والتى تغص بها صفحاته عن الحضارة الإسلامية، إلا إذا اعتبرناها استعراضاً لاجتهاد الكاتب الذى لا يفرق بين الغث والسمين؟ اليس من قبيل الكذب، إذن، إخفاء قضية جرونياوم الحقيقية، وهى الزعم بأن الحضارة الإسلامية تقوم على ما نقله المسلمون، دون مراعاة للمبادئ، من الحضارات اليهودية المسيحية، واليونانية، والنموسية الجرمانية؟ ولك أن تقارن هذه الفكرة - أى إن الإسلام، تعريفاً، ثقافة تقوم على السرقة - بالفكرة الواردة فى المجلد الأول والتى تقول إن "ما يسمى الأدب العربى" أدب كتبه السفارسيون (دون تقديم براهين أو الاستشهاد بأسماء). وعندما يعالج لويس جارديه موضوع "الدين والثقافة" يقول لنا بإيجاز إن المناقشة سوف تقتصر على القرون الخمسة الأولى للإسلام، فهل يعنى هذا أن الدين والثقافة "فى العصور الحديثة" لا يمكن "الجمع بينهما" أم يعنى أن الإسلام وصل إلى صورته النهائية فى القرن الثانى عشر؟ وهل يوجد حقاً ما يسمى "الجغرافيا الإسلامية"، والتى تتضمن فيما يبدو "الفوضى المقصودة" فى المدن الإسلامية، أم تراه فحسب موضوعاً مخترعاً يرمى إلى إثبات صحة النظرية الجامدة التى تقول بالحتمية الجغرافية العنصرية؟ وهو يلمح إلى هذا بتذكيرنا "بالصوم فى رمضان والنشاط الذى تشهده ليلالى ذلك الشهر" ويتوقع منا أن نستخلص من ذلك أن الإسلام دين "موجه لسكان المدن". إنه شرح يحتاج إلى شرح.

وأما الأقسام الخاصة بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، والقانون،

والعدالة، والتصوف، والفن والعمارة، والعلوم، وشتى الآداب الإسلامية، فمستواها أعلى بكثيرًا من سائر أقسام التاريخ. ولكننا لا نجد أدلة في أى مكان فيها على أن مؤلفيها يشتركون في الكثير مع أصحاب النزعة الإنسانية أو علماء الاجتماع في مجالات البحث الأخرى، إذ تفتقر هذه الأقسام بوضوح إلى مناهج التاريخ التقليدي للأفكار، وإلى مناهج التحليل الماركسي والتاريخ الجديد. وباختصار يرى مؤرخو الإسلام أن أفضل ما يلائمه هو التمييز الأفلاطوني والانتحار للولع بالقديم، إلى حد ما. فالإسلام في نظر بعض مؤلفي كتاب تاريخ الإسلام سياسة دين، وفي نظر البعض الآخر أسلوب وجود، وفي نظر فريق ثالث "لا يمكن التمييز بينه وبين المجتمع المسلم"، وفي نظر آخرين أيضًا جوهرٌ معروف بصورة غامضة، وأما في نظر جميع المؤلفين فالإسلام شيء بعيد لا قوة له، ولا يستطيع تعليمنا الكثير من العناصر المتداخلة التي تتركب منها حياة المسلمين اليوم، ونحتم فراق العمل الممزق الأوصال - أى تاريخ كيمبريدج للإسلام - تلك البديهة الاستشرافية القديمة التي تقول إن الإسلام أمر يتعلق بالنصوص لا بالبشر.

والسؤال الأساسى الذى يثيره تاريخ كيمبريدج للإسلام وأمثاله من النصوص الاستشرافية المعاصرة هو إذا ما كانت الأصول العرقية والدين تمثل أفضل تعريفات للخبرة الإنسانية، أو تمثل أفضل التعريفات النافعة والأساسية والواضحة: هل الأهم لنا إن أردنا فهم السياسة المعاصرة أن نعرف إذا ما كان 'س' أو 'ص' من الناس يعانى الحرمان بأشكال مادية محددة أم أن نعرف إن كان مسلمًا أو يهوديًا؟ هذا سؤال خلافاً بطبيعة الحال، ومن الأرجح، إن شئنا المدخل العقلاني، أن نُصِرَ على التوصيف الدينى العرقى والتوصيف الاجتماعى الاقتصادى معاً، ولكن الاستشراق، كما هو واضح، يضع الانتماء إلى الإسلام فى المرتبة المهيمنة، وهذا هو أهم عنصر من عناصر خطته الفكرية المتخلفة.

3- مجرد الإسلام : بلغ من عمق ورسوخ نظرية السذاجة السامية فى الصورة التى نراها عليها فى الاستشراق الحديث أن أصبح الكتاب

يطبقونها بلا تمييز يذكر في بعض الاعمال الأوروبية الشهيرة المعادية
للسامية مثل بروتوكولات حكماء صهيون وفي بعض الملاحظات الأخرى
مثل التسى وجهها حاييم فايتسمان (وايزمان) إلى آرثر بلفور في ٣٠ مايو
١٩١٨ :

إن العرب الذين يتسمون بالذكاء السطحي والملاحية
السطحية، يعبدون شيئاً واحداً، و شيئاً واحداً فحسب - ألا
وهو السلطة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية التي . . .
تعرف طبيعة الخيانة عند العرب . . . أن تلتزم الحرص واليقظة
دائماً . . . وكلما زادت محاولة النظام الانجليزي لاتباع العدل
والإنصاف ازداد صلف العربى . . . ومن شأن الوضع الراهن
أن يؤدي بالضرورة إلى إنشاء دولة فلسطينية عربية، لو كان في
أرض فلسطين شعب عربى. ولكن الوضع الراهن لن يؤدي في
الحقيقة إلى هذه النتيجة لأن الفلاح متأخر عن هذا العصر بما لا
يقل عن أربعة قرون، والافتدى . . . كذاب غشاش، غير
متعلم، وطماع، ولا يتصف بالوطنية مثلما لا يتصف
بالكفاءة^(١٢٩).

والعامل المشترك بين فايتسمان والأوروبي المعادى للسامية هو المنظور
الاستشراقى، أى اعتبار أن الساميين (أو أية أقسام فرعية منهم) يفتقرون
بطبيعتهم إلى السمات المستحبة في الغربيين. ولكن الفرق بين رينان
وقايتسمان هو أن الأخير كان قد حشد وراء ألفاظه المنمقة صلابة المؤسسات
القائمة بالفعل، ولم يكن يتسنى ذلك للأول. ترى هل اختفى من استشراق
القرن العشرين ما كان رينان يراه في نمط الوجود الذى لا يتغير قط
للساميين، أى نفس "الطفولة الكريمة" التى لا تبلغ أبداً مبلغ الكبر، والتى
تتحالف بلا اكترات حيناً مع البحث العلمى، وحيناً آخر مع الدولة وجميع
مؤسساتها؟

ولكن ما أعظم الضرر الناجم عن الحفاظ على شكل من أشكال هذه

الأسطورة في القرن العشرين! لقد أدى إلى ظهور صورة معينة للعرب في عيون مجتمع "متقدم" شبه غربي، فكان الفلسطيني يبدو، في مقاومته للمستعمرين الأجانب، إما متوحشاً غريباً أو كماً مهملاً معنوياً بل وجودياً. فالقانون الإسرائيلي يقضى بأن يتمتع اليهود وحده بالحقوق المدنية الكاملة ومزايا الاستيطان غير المشروطة. وأما العرب فعلى الرغم من كونهم سكان الأرض فهم لا يُمنحون إلا حقوقاً أقل وأبسط: فهم لا يستطيعون الاستيطان من خلال الهجرة، وإذا كانوا لا يتمتعون بالحقوق نفسها، فيما يبدو، فذلك لأنهم "أقل تقدماً". فالاستشراق يحكم السياسات الإسرائيلية تجاه العرب في جميع الأحوال، على نحو ما يثبت إثباتاً قاطعاً تقرير كونيغ الذي نُشر أخيراً، وفهم منه أن العرب إما اختيار (وهم الذين يفعلون ما يؤمرون) أو أشرار (وهم من يعصون الأوامر ولذلك فهم إرهابيون). ومعظم الموجودين هم أولئك العرب الذين تتوقع منهم ما داموا قد هُزموا أن يجلسوا طائعين خلف خط مُحَصَّنٍ مُحَصَّنٍ محكمًا، يحرسه أقل عدد ممكن من الرجال، وفق النظرية التي تقول إنه كان على العرب أن يقبلوا أسطورة التفوق الإسرائيلي ومن المحال أن يجرؤوا على شن الهجوم. ويكفى أن نلقى نظرة واحدة على صفحات ما كتبه الجنرال يهوشافات هاركابي بعنوان *المواقف العربية تجاه إسرائيل حتى ندرك مدى تصوير العقل العربي في صورة العقل المنحرف*، المعادي للسامية إلى النخاع، التزاع للعنف، المختلف، والعاجز عن كل شيء تقريباً ما عدا الالفاظ الطنانة، على نحو ما أشار إليه روبرت أولتر في عرضه في مجلة *كومنتاري* لما كتبه الجنرال المذكور، مبدئياً إعجابه به^(١٣). والأساطير تدعم وتولّد بعضها البعض، وهي تتجاوب مع بعضها البعض، تحقيقاً للتناظر وللانساق التي تنتمي إلى النوع الذي نتوقعه مع العرب باعتبارهم شرقيين، وإن كان من المحال إثباتها إذا اعتبرنا العربي إنساناً.

والاستشراق لا يستطيع التطور التلقائي ولا الذاتي باعتباره مجموعة من العقائد ومنهجاً للتحليل، بل إنه النقيض "المذهبي" للتطور، وحيته الرئيسية تنحصر في أسطورة توقف نمو الساميين وتطورهم، ومن رحم هذه الأسطورة تخرج بل تشدق أساطير أخرى وكل منها يقول إن السامى نقيض الغربى،

وإن السامى ضحية وجوه ضعفه. وقد أدت بعض الأحداث والظروف المتصلة إلى أن تفرعت الأسطورة السامية فرعين في الحركة الصهيونية، فأصبح أحد الفرعين الساميين ينتهج منهج الاستشراق، وأصبح الفرع الآخر، وهو العربى، مرغماً على انتهاج نهج 'الشرقى'، وكلما وجدنا صورة الخيمة والقبيلة وجدنا من ورائها تلك الأسطورة، وكلما أشير إلى مفهوم الشخصية العربية الوطنية وجدنا من ورائها الأسطورة نفسها، وتزداد سيطرة هذه الوسائل على العقل بفضل المؤسسات التى بُنيت فى أطرافها، فكل مستشرق يتمتع، دون مبالغة، بجهاز يدمجه ذى سلطة وقوة مذهلة، بسبب سرعة زوال الأساطير التى يدعو لها الاستشراق، وقد بلغ هذا الجهاز اليوم ذروته فى مؤسسات الدولة نفسها، بحيث أصبح من يكتب عن عالم العرب الشرقى يتمتع بسلطة أمة كاملة وقوتها، أى إنه لا يكتب 'مزامم' تقوم على أيديولوجية عالية الثيرة بل 'حقائق' مؤكدة تقوم على الصدق المطلق الذى تدعمه القوة المطلقة.

وفى عدد فبراير ١٩٧٤ من مجلة كومتارى، قدمت المجلة لقراءها مقالاً كتبه البروفسور جيل كارل أولرورى بعنوان "هل يريد العرب السلام؟" وأولرورى أستاذ للعلوم السياسية، ومؤلف كتابين هما "المواقف تجاه الدولة اليهودية فى العالم العربى" وكتاب "بعض صور الصراع فى الشرق الأوسط"، وهو رجل يقول إنه "يعرف" العرب، والسامع أنه يخبر فى تشكيل الصور الجماهيرية. ومن اليسير التنبؤ بالحجة التى يقيمها فهو يقول إن العرب يريدون تدمير إسرائيل، وإن العرب يعبرون فعلاً عن مقاصدهم (وهو ينتفع ظاهرياً بقدرته على تقديم الأدلة مقتطفاً أقوال بعض الصحف المصرية، وهى الأدلة التى يقول إنها تمثل "العرب" كأنما كان العرب والصحف المصرية كياناً واحداً) وهلم جرأً، وبحماس لا يفتر، ونظرة عوراء. وأما جوهر المقال، وهو أيضاً جوهر الأعمال السابقة "للمستعربين" الآخرين (وهى الصفة المرادفة "للمستشرقين") مثل الجنرال هاركابى، الذين تخصصوا فى "العقل العربى"، فهو الافتراض الذى يتيح العمل على أساسه عن ماهية العرب فى الواقع بعد التخلص من 'الهراء' الخارجى الذى يكسوها. وبعبارة أخرى

— الفصل الثالث —

نقول إن أولرورى كان يرى أن عليه أن يثبت أن العرب لا يمكن الوثوق بهم وأنه لابد من محاربتهم حرباً لا تنتهى مثلما يكافح الإنسان مرضاً مهلكاً، لأنهم أولاً يفسون وقفة رجل واحد فى إصرارهم على الثار بسفك الدماء، ولأنهم ثانياً عاجزون نفسياً عن السلام، وثالثاً لأنهم بالفطرة يؤمنون بمفهوم للعدالة يعنى نقيض العدالة. والأدلة التى يسوقها أولرورى تعتمد على "مستند" رئيسى وهو مقتطف من المقال الذى كتبه هارولد و. جليدن بعنوان "العالم العربى" (الذى أشرت إليه فى الفصل الأول). ويرى أولرورى أن جليدن قد استطاع "أن يدرك الاختلافات الثقافية بين النظرة الغربية والنظرة العربية" للأشياء "إدراكاً رائعاً". وهكذا يعتبر أولرورى أنه أتى بحجة مُحمّية - تقول إن العرب متوحشون فاسقون - وهكذا يكون هذا الرجل الذى يعتبر حجة فى موضوع العقل العربى قد أخبر جمهوراً عريضاً من اليهود، وربما كان القلق يساورهم، بأن يواصلوا اليقظة والحذر، وهكذا يكون أيضاً قد فعل هذا بالمنهج الأكاديمى، المتزن، المنصف، مستعملاً أدلة مستقاة من أقوال العرب أنفسهم - زاعماً بثقة مهيبة وقوة أنهم قد "أكدوا استبعادهم ... للسلام الحقيقى" - ومستعدة أيضاً من التحليل النفسى (١٣١).

ونستطيع أن نفهم سر هذه الأقوال إذا أدركنا ذلك الاختلاف المضمّر والأقوى القائم بين المستشرق والشرقى، وهو أن الأول يقوم بالكتابة، والثانى هو المكتوب عنه، والسلبية هى الدور المفترض للثنائى، وأما الأول فيفترض فيه القوة التى تمكنه من الملاحظة والدرس وهلم جرأً. وكما قال رولان بارت، فإن الأسطورة تستطيع ابتكار ذاتها فى دورات لا تنتهى (شأنها فى ذلك شأن مبتكريها) (١٣٢) وصورة الشرقى هنا صورة الموضوع الثابت المستقر الذى يتطلب الفحص، بل إنه فى حاجة إلى معرفة ذاته، ومن ثم فالجدلية غير مطلوبة، وغير مسموح بها، إذ إن لدينا مصدراً للمعلومات (الشرقى) ومصدراً للمعرفة (المستشرق) أو، بإيجاز، لدينا كاتب ومادة موضوع هذا الكاتب ولولاء لظلت خاملة. والعلاقة بين الطرفين أساساً علاقة سلطة، وهى تتخذ صوراً متعددة. وفيما يلى مثال مقتطف من الكتاب الذى كتبه رافائيل باتاى بعنوان النهر الذهبى إلى الطريق الذهبى:

الاستشراق الآن ■ —

إن التقييم الصحيح لما قد تتقبله ثقافة الشرق الأوسط عن طيب خاطر من مخزونات الحضارة الغربية الحافلة إلى حد مذهل يتطلب أولاً اكتساب فهم أفضل وأصحّ لثقافة الشرق الأوسط، وهذا الشرط نفسه مطلوب لقياس الآثار المحتملة للخصائص الجديدة التي أدخلت في السياق الثقافي لشعوب تسترشد بالتقليد. وكذلك لابد من القيام بدراسة أدق مما سبق للسبل والوسائل التي يمكن أن تزاد بها استساعة العطايا الثقافية الجديدة. وباختصار فإن الطريقة الوحيدة لحل العقدة الذهبية لمقاومة الأخذ بأساليب الحياة الغربية في الشرق الأوسط تكمن في دراسة الشرق الأوسط، وفي رسم صورة أكمل لثقافته التقليدية، وزيادة فهم عمليات التحول الجارية فيه في الوقت الراهن، وتبصراً أعمق بسيكولوجية الجماعات البشرية التي نشأت وترعرعت في ثقافة الشرق الأوسط: إن المهمة عسيرة، ولكن المكافأة - أي التوافق بين الغرب وبين منطقة مجاورة من مناطق العالم تتمتع بأهمية حساسة - تجعلها جديرة كل الجدارة بالتصدي لها^(١٣٣).

ونحن نلاحظ أن التعبيرات الاستعارية الواردة في هذه الفقرة (وقد بينتها بالبنط الأسود) مستقاة من شتى مجالات النشاط الإنساني، بعضها تجارى، وبعضها ديني، وبعضها بيطري، وبعضها تاريخي. ولكن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب في كل حالة تتخذ طابعاً جنسياً في الواقع، فكما سبق لي أن أشرت في معرض حديثي عن فلوير، نرى أن ارتباط الشرق بالجنس ما يفتاً يظهر بوضوح غريب، فالشرق يقاوم مقاومة أية عذراء ولكن الباحث الذكر يفوز بالمكافأة حين يدخل بها، ويخترق العقدة العويصة على الرغم من "صعوبة المهمة". و"التوافق" هو نتيجة الانتصار على الدلال العذري، ولا يمثل بأي حال من الأحوال تعايشاً بين أنداد. وعلاقة السلطة المضمرة هنا بين

الباحث ومادة موضوعه لا تتغير أبداً: فإنها ترجح دائماً كفة المستشرق. فالدراسة والفهم والمعرفة والتقييم تستتر جميعاً بقناع الملاحظة لتحقيق "التوافق" ولكنها أدوات غزو.

و' العمليات' اللغوية فى أمثال ما يكتبه باتاى (الذى تجاوز فى كتابه الأخير العقل العربى^(١٣٤) حتى ما سبق أن كتبه هو نفسه) تستهدف نوعاً بالغ الخصوصية من الضغط والاختزال. ويتبنى جانب كبير من أدواته إلى الأنثروبولوجيا - إذ يصف الشرق الأوسط بأنه "منطقة ثقافية" - ولكن النتيجة هى إلغاء تعددية الاختلافات فيما بين العرب (مهما تكن هذه فى الواقع) فى سبيل إظهار اختلاف واحد، وهو الذى يميز العرب عن سائر البشر، فإذا أصبح العرب مادة موضوع تُقْبَلُ الدراسة والتحليل ازدادت سهولة السيطرة عليهم، كما إن اختزالهم على هذا النحو يسمح بإصدار أحكام عليهم من قبيل الهراء الذى نصادفه فى بعض الكتب من أمثال كتاب المزاج النفسى العربى والشخصية العربية الذى كتبه سانيا حمادى، يسل ويضفى الشرعية على ما به من ترهات عامة ويمنحها قيمة، وهاك مثلاً لها:

لم يظهر العرب حتى الآن القدرة على الوحدة المنضبطة والدائمة، فدفقات الحماس الجماعى تتفجر فى صدورهم، لكنهم لا يقومون صابرين بمشروعات جماعية، وهم يحتضنونها عادة بفتور همة ويفتقرون إلى التنسيق والتناغم فى التنظيم وأداء العمل، بل ولم يُظهروا القدرة على التعاون، وأى عمل جماعى يحقق الفائدة المشتركة أو الربح المتبادل غريب عليهم^(١٣٥).

ربما كانت دلالة هذا الأسلوب تزيد عما قصدت إليه الكاتبة، فالفعل المتعدى 'يُظهر' ومشتقاته يستخدم دون إشارة للمفعول به غير مباشر: من الذى يُظهر له العرب تلك الصفات المذكورة؟ إنهم لا يظهرونها لشخص معين، كما هو واضح، بل للجميع بصفة عامة، وتلك طريقة أخرى للتعبير عن أن هذه

‘الحقائق’ بديهيات لا تحتاج إلى براهين في عين المراقب المتمرس أو ذى الزايا الخاصة، ما دامت الكتابة لا تسوق في أى موقع آخر أدلة متاحة للجميع على ما تقوله، وإذا ما نظرنا في تفاهة هذه الملاحظات حقاً لنا أن نسأل ماذا يمكن أن تكون هذه الأدلة؟ وهى تزداد ثقة كلما خُطت في كتابتها خطوة أخرى حتى تقول إن ”أى عمل جماعى . . غريب عليهم“. فالفتن هنا يزداد تحديدها صلبة، والأقوال القاطعة تزداد صفة القطع فيها، والعرب يتحولون عندها تحولاً كاملاً من بشر إلى ما لا يزيد على موضوع مقترض لأسلوبها، ويقتصر وجود العرب على أن يغدو مناسبة للمراقب المستبد الذى يقول لسان حاله ”ما العالم إلا الفكرة التى فى ذهنى أنا“.

وهذا هو شأن شتى جوانب عمل المستشرق المعاصر: إذ تنتشر فى جنبات صفحاته أغرب المقولات وأحجبها، سواء كان مانفريد هاليرن الذى يقول بأنه على الرغم من إمكان اختزال جميع العمليات الفكرية لدى الإنسان بحيث لا تزيد عن ثمانى عمليات، فإن العقل الإسلامى لا يقدر إلا على أربع^(١٣٦)، أو كان مورو بيرجر الذى يفترض أنه لما كانت اللغة العربية مولعة ولغماً شديداً بالبلاغة فإن العرب، من ثم، غير قادرين على التفكير الحقيقى^(١٣٧). ولنا أن نعتبر هذه المقولات أساطير فى وظيفتها وبنائها، ولكن علينا أن نحاول أن نفهم ما يحتم استخدامها من دواعٍ أخرى، وإن اتصف عملنا هذا بالحدس والتخمين، بطبيعة الحال، إذ نلاحظ أن التعميمات الاستشراقية الخاصة بالعرب تنسم بالتفصيل الشديد فيما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنها أقل تفصيلاً عندما تتناول مناحى الفكرة عند العرب، فعلى الرغم من ثراء الوصف المخصص للأسرة العربية، والبلاغة العربية، والشخصية العربية، فإن هذه جميعاً تبدو وقد فقدت طبيعتها، وسلّبت قوتها الإنسانية حتى حين تكون هذه الأوصاف نفسها زاخرة عميقة فى فرض سيطرتها الشاملة على مادة الموضوع. وهذا مقتطف آخر من كتاب حمادى:

وهكذا فإن العربى يعيش فى بيئة تغص بالمشقة وتدعو

للإحباط، ولا تكاد تُتاح له فرصة تنمية طاقاته الكامنة وتحديد موقعه في المجتمع، ولا يكاد يؤمن بالتقدم والتغيير ولا يجد الخلاص إلا في الآخرة^(١٣٨).

وهكذا فإن ما لا يستطيع العربي أن ينجزه بنفسه يوجد فيما يكتب عنه، وأما المستشرق فهو يثق ثقة فائقة بإمكاناته هو، وليس متشائماً، وهو قادر على تحديد موقفه وموقف العربي معاً، والصورة التي تبرز صورة سلبية قطعاً، ومع ذلك فنحن نسأل: ما سر هذه السلسلة من المؤلفات التي لا تنتهي عنه؟ ماذا يحفز المستشرق إذا لم يكن حافزه - وهو ليس قطعاً حافزه - حب العلوم العربية، أو العقل العربي، أو المجتمع العربي أو الإنجاز العربي؟ وبعبارة أخرى ما طبيعة الحضور العربي في 'الخطاب' الأسطوري عنه؟

أمران: العدد وقوة التوليد، وهما صفتان ذواتا دلالات مترادفة آخر الأمر، ولكن علينا أن نفصل بينهما لأغراض التحليل، فالواقع أن جميع الأعمال المعاصرة في مجال البحوث الاستشراقية، دون استثناء تقريباً (وخصوصاً في العلوم الاجتماعية) تتحدث كثيراً عن الأسرة، وعن بنائها الذي يسوده الذكّر، وعن تأثيرها الذي يتغلغل في المجتمع. والكتاب الذي كتبه ياتاي خير مثال على ذلك، إذ سرعان ما تصادفنا مفارقة صامتة، لأنه إذا كانت الأسرة 'مؤسسة' لا علاج لأوجه قصورها العامة إلا دواء مُلَطَّف يسمى "التحديث"، فلا بد لنا من الإقرار بأن الأسرة تواصل التكاثر وأنها تتمتع بالخصوصية، وأنها مصدر الوجود العربي في العالم، على ما هو عليه الآن. وما يشير بيرجر إليه بعبارة "القيمة الكبرى التي يوليها الرجال لقدرتهم الجنسية"^(١٣٩) يوحى بالقوة الكامنة وراء الوجود العربي في العالم، وإذا كانت الصورة التي تمثل المجتمع العربي تكاد تكون 'سلبية' تماماً، و'سلبية' بصفة عامة، تتيح للبطل المستشرق أن ينتصبها ويظفر بها، فلنا أن نفترض أن مثل هذا التصوير يمثل وسيلة للتصدي للتنوع وقوة التباين العربي، وإذا لم يكن مصدر هذا وذاك مصدراً فكرياً واجتماعياً فإنه مصدر جنسي وبيولوجي. ومع ذلك فإن 'الخطاب' الاستشراقي يحظر حظراً مطلقاً - إلى درجة

التحريم - أى اعتداد بهذا الجانب الجنسى، فلا يمكن قط أن يعتبر بصراحة مسئولاً عن عدم الإنجاز والتقدم العقلانى "الحقيقى" الذى يكتشفه المستشرق فى شتى مناحى الحياة العربية. واعتقد، مع ذلك، أن هذه هى الحلقة المفقودة فى الحجج التى ترمى أساساً إلى انتقاد المجتمع العربى "التقليدى"، مثل حجج حمادى، وبرجر، وليرنر، فإنهم يدركون قوة الأسرة، ويشيرون إلى جنون ضعف العقل العربى، ويلمحون إلى "أهمية" العالم الشرقى للغرب، لكنهم لا يقولون قط ما يوحى به 'الخطاب' الذى يتوسلون به، بحيث لا يتبقى للعربى آخر الأمر إلا السداف الجنسى غير المميز. وقد نجد فى مناسبات نادرة - على نحو ما نجد فى عمل ليون مونيسيرو - إيضاحاً لما هو مضمون خبيء: أى وجود "شهية جنسية قوية . . . يتميز بها أولئك الجنوبيون ذوو الدم الحار"^(١٤٠) ولكن الغالب هو مواصلة التقليل من شأن المجتمع العربى واختزاله فى ملاحظات مبتذلة، لا تقال إلا عمن يعتبر فى منزلة دنيا بصفة أساسية، ومن وراء ذلك مبالغة جنسية مضرة تقول إن العربى يتكاثر بلا نهاية وعلى المستوى الجنسى دون سواء تقريباً. والمستشرق لا يقول شيئاً عن هذا وإن كانت حجته تعتمد عليه: "ولكن التعاون فى الشرق الأدنى هو إلى حد كبير مسألة عائلية ويكاد يتعدى خارج دائرة الأقارب أو القرية"^(١٤١). ويعنى ذلك أنه لا يُعتقد بالعرب إلا بصفتهم كائنات بيولوجية، وأما على المستوى المؤسسى والسياسى والثقافى فهم 'لا شئ' أو يكادون يكونون 'لا شئ'، فالوجود الفعلى للعرب هو الوجود العددي وابتعاثهم منشئين للأسر.

وترجع صعوبة هذه النظرة إلى أنها تؤدى إلى تعقيد صفة السلبية التى يفترضها فى العرب المستشرقون من أمثال باتاى، بل وحمادى والآخرين، ولكن منطق الأساطير، مثل منطق الأحلام، يقبل - على وجه الدقة - التناقضات الجوهرية، فالأسطورة لا تقوم بتحليل المشكلات أو حلها، بل هى تمثيلها فى صور سبق تحليلها وحلها، بمعنى أنها تقدمها فى هيئة صور سبق تجميعها وبنائها مثل الناطور الذى يبنى من تجميع أشياء شتى ثم يجعل رمزاً للإنسان، ولما كانت الصورة تُستخدم كل المواد المتاحة لتحقيق غايتها، ولما

كانت الأسطورة - تقريباً - تحمل محل الحياة، فإن التناقض بين العربى ذى الخصوبة الفياضة وبين الدمية السلبية لا أهمية له، "فالخطاب" يكسو التناقض ويخفيه، بحيث يصبح الشرقى العربى ذلك الكائن المحال الذى تدفعه طاقة شهوته الجنسية إلى نوبات من الإثارة المتطرفة، ومع ذلك فهو يشبه الدمية فى نظر العالم، إذ يحدق خاوى الذهن فى مشهدٍ حديثٍ لا يستطيع أن يفهمه أو يتمشى معه.

وتبدو أهمية هذه الصورة للعربى فى المناقشات الحديثة للسلوك السياسى الشرقى، وكثيراً ما تنشأ هذه الصورة فى سياق المناقشة العلمية لموضوعين من الموضوعات التى يفضلها خبراء الاستشراق، وهما الثورة والتحديث. وقد صدر فى عام ١٩٧٢ مجلد أُشْرِفَتْ عليه مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بعنوان الثورة فى الشرق الأوسط ودراسات حالة أخرى، من تحرير ب. ج. فاتيكيتوتيس. والعنوان ذو صيغة طيبة صريحة، فمن المتوقع لنا أن نعتقد أن الشرقيين سوف يستفيدون أخيراً مما كان الاستشراق "التقليدى" يتجنبه فى العادة، ألا وهو العلاج السيكلولوجى الإكلينيكى. ويحدد فاتيكيتوتيس نغمة المجموعة بشبه تعريف للثورة يبدو مقبولاً، وتكمن هنا مفارقة بالغة البراعة سأعود إلى التحدث عنها. وفاتيكيتوتيس يعتمد نظرياً على ألبير كامى، الكاتب الفرنسى، الذى لم تكن عقليته الاستعمارية تحب الثورة ولا العرب، على نحو ما أوضح أخيراً كونور كروز أوبريان، ولكن فاتيكيتوتيس يقبل عبارة يقتطفها من كامى ويصفها بأنها "معقولة فى جوهرها" وهى "إن الثورة تدمر البشر والمبادئ"، ثم يستمر قائلاً:

... إن الأيديولوجيا الثورية كلها تناقض مباشرة (بل وتمثل هجوماً مباشراً) على التكوين العقلانى والبيولوجى والنفسى للإنسان.

فالأيديولوجيا الثورية تلزم بالانتشار المرضى المنهجي ولهذا تتطلب التعصب من دعاةها، فالسياسة عند الشيوعيين ليست

مسألة عقيدة ولا هي بدليل عن العقيدة الدينية. بل إن عليها أن تتخلى عن طابعها الذى لا رصها على الدوام، أى أن تتمثل فى نشاط للتكيف مع العصر من أجل البقاء. ولكن نوع السياسة القائم على الانتشار المرضى والعشيرة بالهلاص يكره التكيف، وإلا فكيف له أن يتجنب الصعاب ويتجاهل ويتفادى العقبات الكامنة فى البعد البيولوجى والسيكولوجى للإنسان، الذى يتركب من عدة عناصر، كيف له أن يُخدِّر عقلانيته الماكورة، رغم قصورها وهشاشتها؟ إنه يخاف ويتحاشى طبيعة المشكلات البشرية العملية والمحددة ومشاكل الحياة السياسية، وينمو ويرعرع بالتغذى على التجريدات والافكار الخيالية الإبداعية. إنه يضع جميع القيم الملموسة فى المرتبة الثانية ويخفضها لقيمة أخرى هليا وهى تسخير الإنسان والتاريخ لتحقيق الغاية المثلى وهى تحرير الإنسان، وهو لا يرضى بعلم السياسة البشرى، بسبب أوجه قصوره الكثيرة المزعجة، ويرجو بدلاً من ذلك أن يخلق عالماً جديداً، لا من خلال التكيف والتوازن والدقة، أى بالأسلوب البشرى، بل من خلال عمل مخيف يتمثل فى خلق أوليمبي مهيب شبه ربانى، فالمعاندى الثورى لا يقبل القول بأن السياسة جعلت لخدمة الإنسان، بل يقول بأن الإنسان ما وجد إلا لينشئ نظاماً ابتدعه السياسة وفرغته فرغاً وحشياً^(١٢).

ومهما كانت المرامى الأخرى لهذه الفقرة، التى كتبها الكاتب بأسلوب بالغ فى تنميقه، والتى تنضح بالحماس المناهض للثورة، فإن مرامها الأول هو أن الثورة نوع سيء من ممارسة الجنس (مادام خلقاً شبه ربانى) وأنها أيضاً مرض سرطانى. و"الإنسان" الحق عند فانتكيوتيس لا يقوم إلا بالأعمال العقلانية، الصحيحة، الدقيقة، المحددة، العملية، وكل ما يدعو إليه الثورى وحشياً، غير عقلانى، مُخدِّر، سرطانى. فالإنجاب والتغيير والاستمرار لا تقترون فقط بالحياة الجنسية والجنون بل تقترون أيضاً، على ما فى هذا من بعض المفارقة، بالتجريدات.

— الفصل الثالث —

ويضفي فاتيكيوتيس ثقلًا على أفكاره ويكسيها لونًا عاطفيًا بالاستشهاد (اليميني) بالإنسانية والحشمة، والاستشهاد (ضد اليسار) بضرورة حماية الإنسانية من النزعة الجنسية والسرطان والجنون والعنف غير العقلاني، والثورة. ولما كانت القضية المطروحة قضية الثورة العربية، فعلينا أن نقرأ الفقرة على النحو التالي: هذا هو حال الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فذلك دليل يُفَصِّحُ إلى حد كبير عن حالهم وعن الجنس الأدنى الذي يتمتعون إليه. إنهم غير قادرين إلا على الإثارة الجنسية لا على العقل الأوليمي (أي الغربي الحديث). وأما المفارقة التي أشرت إليها آنفًا فتظهر الآن على خشبة المسرح، إذ إننا 'نكتشف' بعد عدة صفحات أن العرب قد بلغوا من الحمق درجة تجعلهم عاجزين عن الطموح إلى ما تطمح إليه الثورة، ناهيك بتحقيق هذه الطموحات، والمعنى المضمّر هو أن النزعة الجنسية العربية لا تُغشّي لذاتها بل بسبب فشلها، أي أن فاتيكيوتيس يطلب من قارّته أن يصدق أن الثورة في الشرق الأوسط تمثل تهديدًا لسبب آخر هو، على وجه الدقة، أن الثورة يستحيل تحقيقها:

إن السبب الرئيسي للصراع السياسي وإمكان نشوب الثورة في كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم، هو عجز النظم والحركات الوطنية الراديكالية المزعومة عن التصدي لمشكلات الاستقلال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ناهيك بحلها... وما لم تتمكن دول الشرق الأوسط من السيطرة على نشاطها الاقتصادي وإنشاء أو إنتاج التكنولوجيا الخاصة بها، فسوف يظل دخولها المجال الثوري محدودًا، إذ ستظل تفتقر إلى المقومات السياسية الأساسية في أي ثورة^(١٤٣).

أي أن العرب مدانون سواء قاموا بالثورة أو لم يقوموا بها، وفي إطار هذه السلسلة من التعريفات الممزقة المفتة، تظهر الثورات في صورة تهويمات أذهان تعاني من الخبل الجنسي، ولكن التحليل الدقيق يبين أن هذه الأذهان عاجزة

حتى عن الخبل الذى يحترمه فاتيكيوتيس حقاً ... فهو إنسانى لا عربى، وهو مجسد لا مجرد، وهو برئ من الجنس والاجنسى.

وأما واسطة العقد 'العلمية' فى مجموعة فاتيكيوتيس فهى المقال الذى ساهم به برنارد لويس بعنوان "المفاهيم الإسلامية للشورى". وتبدو استراتيجية الكاتب هنا مشدبة، وكثير من القراء يعرفون معنى كلمة ثورة العربية حين تكتب بحروف لاتينية، هى ومشتقاتها المباشرة، وفاتيكيوتيس يشرحها أيضاً فى مقدمته، ولكن لويس لا يشرح معنى كلمة ثورة العربية إلا فى نهاية مقاله بعد أن يناقش مفهوم الكلمات العربية دولة وفننة وبغات فى سياقها التاريخى وسياقها الدينى الدقيق. والمعنى الذى يرمى إليه أساساً هو أن "المذهب العربى الذى يقضى بالحق فى معارضة الحكومة الظالمة مذهب غريب على الفكر الإسلامى" الذى يؤدى إلى "الإنهزامية" وإلى "السلبية" فى المواقف السياسية. ولا نفهم من المقال على وجه اليقين أين يفترض وجود هذه المصطلحات إلا فى موقع ما من تاريخ هذه الألفاظ، وعندما يقترب المقال من نهايته نقرأ ما يلى:

كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة مختلفة على هذا المفهوم وهى ثورة، ومادة ثَوْرٌ فى العربية الفصحى كانت تعيد النهوض (مثلما ينهض بالمحمل) أو الهياج أو الانفصال، ومن ثم أصبحت تعنى، خصوصاً فى الاصطعمال المغربى المتمرد، وكثيراً ما تستخدم فى سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صغيرة، وهكذا كان من يسمون ملوك الطوائف الذين تولوا الحكم فى إسبانيا فى القرن الحادى عشر بعد تَقَطُّتِ الخلافة فى قِمَطِيَّةٍ يطلق عليهم تعبير الثوار (المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة يعنى الهياج أول الأمر، على نحو ما جاء فى المصباح، وهو المعجم العربى المعتمد فى العصور الوسطى، والمثال انتظر حتى تسكن هذه الشورى وهى نصيحة مناسبة إلى حد بعيد. ويستخدم الأيحيى الفعل فى صورة ثوروثين أو إثارة فتنة باعتبار

ذلك من الأخطار التي ينبغي أن تمنع المرء من أداء الواجب الذي يقضى بمقاومة الحكومة الظالمة. والثورة هي المصطلح الذي أطلقه الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر على الثورة الفرنسية، والذي يستخدمه من تلاهم في الإشارة إلى الثورات التي يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية، في زماننا^(١٤٤).

والفكرة كلها غاصة بنبيرات التعالي وسوء القصد، فلماذا يزجُّ الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتبارها دليلاً على الأصل الاشتقاقي للكلمة الخاصة بالثورة العربية الحديثة إلا لتشويه سمعة الثورة الحديثة؟ وأما السبب الواضح الذي دفع لويس إلى هذا فهو الخطُّ من المكانة الرفيعة التي تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شرقاً (ولا جماًلاً) عن جمل يوشك أن ينهض من مناخه. وهو يقرن الثورة بالهياج والفتنة وإقامة سلطة تافهة، لا أكثر، وأما أفضل نصيحة (والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربي والسيد المذهب هي "انتظر حتى تسكن هذه الثورة". ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذي يرمى إلى تحقير الثورة، أن أعداداً لا تحصى من الناس تلتزم بها التزاماً فعالاً، وبصور أعوص من أن يفهمها "البحث العلمي" المتحكم عند برنارد لويس. ولكن هذا اللون من الحديث الذي ينسب صفات جوهرية للشرقي هو الطبيعي عند دارسي الشرق الأوسط وواضعي السياسات الخاصة به، أي إن الحركات الثورية عند "العرب" لا تزيد أهميتها عن نهوض جمل، ولا تستحق اكتراثاً أكثر من تخاريف البلهاء، والواقع أن كل أدبيات الاستشراق المعتمدة سوف يثبت عجزها، لهذا السبب الأيديولوجي نفسه، عن تفسير المد الثوري الإيجابي في القرن العشرين في العالم العربي أو إعداد القراء له.

والرابطة التي يقيمها لويس بين الثورة ونهوض الجمل، وعموماً بينها وبين الهياج (لا بالكفاح في سبيل القيم) يلمح بصورة أشد صراحة عما اعتدناه في كتابته إلى تصويره العربي في صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسي عُصائي، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسي، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسي الذي ينسب للعربي في معظمه

”سىء“، ففى النهاية مادام العرب غير مهتئين حقاً للعمل الجاد فإن الإثارة الجنسية لديهم لا تزيد شرقاً عن نهوض الجمل، وبدلاً من الثورة نرى الفتنة، وإقامة سلطة تافهة، والمزيد من الهياج، وهو بمثابة القول بأن العرب لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا المداعبات الجنسية، والامتناء، والعزل عند الجماع. وأعتقد أن هذه هى المعانى التى يوحى بها لويس، مهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حديثه، فمادام يبدى هذه الحساسية لظلال معانى الألفاظ، فلا بد أنه يدرك أن كلماته هو أيضاً لها ظلال معانى.

ويعتبر برنارد لويس من الحالات الجديدة بزيادة الفحص لأنه يتمتع بمكانة بارزة فى المجال السياسى ”للمؤسسة“ الأنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، ويعتبر فيها مستشرقاً عَلامَةً، وكل ما يكتبه ينضج ”بالسلطة“ التى يتمتع بها ذلك المجال. ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساساً بنزعة أيديولوجية عدوانية، على الرغم من محاولاته المتعددة لإخفاء ذلك بالحذق والسخرية. وأنا أشير إلى كتاباته الحديثة التى تمثل خير تمثيل موقف الأكاديمى الذى يزعم عمله أنه بحث علمى موضوعى ليسرالى وهو يقترب إلى حد كبير، فى الواقع، من موقف الداعية الذى يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يدهش أى قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست حالة لويس إلا أحدث فضائح ”البحث العلمى“ المزعوم، وأقلها تعرضاً للنقد فى الغرب.

بل لقد بلغ من حرص لويس على تنفيذ مشروعه ”لتنعير“ ما يتصور أنه حقيقة العرب والإسلام والحط من شأنهما وتشويه سمعتهما أن خذله طاقاته كباحث وكـمؤرخ، فتراه مثلاً ينشر فصلاً بعنوان ”ثورة الإسلام“ فى كتاب عام ١٩٦٤ ثم يعيد نشر جانب كبير من المادة نفسها بعد اثنتى عشرة سنة، بعد إدخال تغييرات طفيفة عليها لتناسب مكان النشر الجديد (وهو فى هذه الحالة مجلة كومتشارى) ويعنوان جديد هو ”عودة الإسلام“. والتغيير فى المادة من ”الثورة“ إلى ”العودة“ تغيير إلى الأسوأ، بطبيعة الحال، وهو تغيير يقصد به لويس أن يشرح لجمهوره الأخير سبب رفض المسلمين (أو العرب) للكف عن المقاومة ولقبول هيمنة إسرائيل فى الشرق الأدنى.

— الفصل الثالث —

فلنتعم النظر الآن في أسلوب تنفيذ هذا التغيير: إنه يشير في الدراستين إلى أحداث شغب وقعت في القاهرة عام ١٩٤٥ احتجاجاً على الإمبريالية، ويصفها في الحالتين بأنها مناهضة لليهود، لكنه لا يقول لنا في أى منهما كيف كانت مناهضة لليهود، وإن كان يستند، في الواقع، في إثبات العداء لليهود إلى أدلة مادية تدهشنا بعض الشيء، ألا وهي معلومات 'استخبارية' تقول إن "عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية وأرثوذكسية يونانية تعرضت للهجوم عليها وإحداث أضرار بها". انظر صياغة الصورة الأولى عام ١٩٦٤:

في يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ دعا الزعماء السياسيون في مصر إلى تنظيم مظاهرات بمناسبة الذكرى السنوية لإعلان بلفور، وسرعان ما تطورت هذه المظاهرات فأصبحت أحداث شغب، فهاجم المتظاهرون كنيسة كاثوليكية وأخرى أرمينية وثالثة أرثوذكسية يونانية، وأحدثوا فيها أضراراً. أليس لنا أن نسأل ما شأن الكاثوليك والأرمن واليونانيين بإعلان بلفور؟^(١٤٥).

ولنتنظر الآن في الصورة التي نشرها في مجلة كومتاري عام ١٩٧٦:

عندما اكتسبت الحركة القومية طابعاً شعبياً حقيقياً، قلَّت صبغتها القومية وازدادت صبغتها الدينية - وبعبارة أخرى تضامل طابعها العربي وتنامى طابعها الديني، فنفى لحظات الأزمات - وما أكثرها في العقود الأخيرة - يتغلب الولاء الجماعي الغريزي على كل ما عداه. ويكفى أن تضرب لذلك بضعة أمثلة. ففي يوم ٢ نوفمبر ١٩٤٥ قامت المظاهرات في مصر - لاحظ أنه يقول إن "المظاهرات قامت" في محاولة لإبراز الولاء الغريزي، وأما في الصورة الأولى فكان "القادة السياسيون" هم المسؤولون عن ذلك - بمناسبة الذكرى السنوية لإصدار الحكومة البريطانية لإعلان بلفور. وخلافاً، بالتأكيد، لما قصد إليه القادة

السياسيون الذين كانوا يرفعون المظاهرة، إذا بهما تتطور بسرعة فتصبح أحداث شغب معادية لليهود، وإذا بالشغب الممادي لليهود يتحول إلى اضطرابات عامة تعرضت فيها عدة كنائس كاثوليكية وأرمينية ويونانية أرثوذكسية للعدوان والإصابة بأضرار وهذا تغيير له دلالة إذ يوحى النص هنا بتعرض كنائس كثيرة، من ثلاثة مذاهب، للعدوان، وأما الصورة الأولى فينحصر الحديث فيها في ثلاثة كنائس فقط^(١٤٦).

والغرض الجدلى، لا العلمى، عند لويس هو أن يبين هنا وفي نصوص أخرى أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين. وهو لا يواجه صعوبة منطقية تذكر في محاولة القول بأن الإسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وإن كانت في الوقت نفسه "ليست ذات طابع شعبى حقيقى"، ولكن هذه المشكلة لا توقعه طويلاً، فكما نرى في الصورة الثانية للقصة المفروضة التي يرويها، يواصل لويس حديثه حتى يعلن أن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق "القطيع" أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر. وكل ما يرمى إليه هذا "العرض" الذى يقدمه هو تخويف قرائه، ودفعهم إلى عدم التنازل للإسلام عن مستيعتر واحد. ويقول لويس إن الإسلام لا يتطور، مثلما لا يتطور المسلمون، فهم موجودون وحسب، وعلينا أن نحذرهم بسبب جوهرهم الخالص الذى يتضمن (طبقاً لما يقوله لويس) كراهية طال عليها الأمد للمسيحيين واليهود. ويلجأ لويس فى كل ما يكتبه إلى ضبط النفس حتى لا تصدر عنه تصريحات "ملتهبة" بصورة مباشرة، وإنما يحرص على أن يقول إن المسلمين لا يعادون السامية، بطبيعة الحال، عدااء النازيين للسامية، ولكن دين المسلمين يسمح بسهولة أكبر مما ينبغى بالعداء للسامية، بل وسمح فى الواقع بهذا العداء. وينطبق ذلك على الإسلام والعنصرية والرق والشروع "الغريبة" الأخرى، وأما جوهر أيديولوجيا لويس بشأن الإسلام هو أنه لا يتغير أبداً، وقد أصبحت رسالته تنحصر الآن فى إختبار القطاعات المحافظة من جمهور القراء اليهود، وأى

شخص آخر يرغب في الإصغاء، أن أى وصف سياسى وتاريخى وعلمى للمسلمين يجب أن يبدأ وينتهى بأن المسلمين مسلمون:

إذ يتعذر علينا الإقرار بأن حضارة كاملة يمكن أن يكون ولاؤها الأول للدين: بل إن النظرة الليبرالية ترى أن مجرد الإيحاء بذلك جارح، وهى النظرة التى دائماً ما تبدى استعدادها للتخفى حتى تقى الذين تعتبرهم حمايتها والأوصياء عليها، وهو ما يتجلى فى العجز الحالى، على مستوى الصحافة والسياسة والبحث العلمى، عن إدراك أهمية عامل الدين فى الشئون الجارية للعالم الإسلامى، وفى اللجوء - من ثم - إلى لغة اليسار واليمين، والتقدميين والمحافظين، إلى آخر هذه المصطلحات الغريبة، وأما استعمالها فى تفسير الظواهر السياسية الإسلامية فهو لا يزيد فى دقته وإيضاحه عن استخدام معلق على لعبة الكريكت لمصطلحات لعبة البيسبول أو قد بلغ من ولع لويس بهذا التشبيه الأخير أن اقتطفه حرفياً من جدليته عام ١٩٦٤^(١١٧).

ويحدد لنا لويس فى كتاب لاحق المصطلحات التى يراها أدق وأنفع، وإن لم تكن أقل من المصطلحات السابقة فى طابعها "الغريب" (مهما يكن معنى صفة "الغريب") إذ يقول: ينسب المسلمون، مثل معظم غيرهم من الشعوب التى كانت مُسْتَعْمَرَةً، بمعجزهم عن قول الحق أو حتى إدراك الحقيقة، إذ إنهم، حسبما يقول لويس، يدمنون الأساطير، شأنهم فى هذا شأن "المدرسة التنقيحية المزعومة فى الولايات المتحدة، وهى التى تنطلق إلى عصر ذهبي قديم تزينه الفضيلة الأمريكية، وتنسب كل الخطايا والجرائم تقريباً إلى المؤسسة الاجتماعية الحالية فى بلادهم"^(١١٨) ويرمى لويس بهذا اللون من الأقوال، إلى جانب كونه مغرضاً وعارياً عن الصحة تماماً فيما يتعلق بتاريخ المذهب "التنقيحى"، إلى أن يضع نفسه، وهو "المؤرخ العظيم"، فى مرتبة أعلى من مرتبة التخلف التافه التى يشغلها "مجرد" مسلمين وتنقيحين.

وأما بخصوص التزام الدقة، وتحقيق القاعدة التي وضعها لويس نفسه والتي تقول إن "على الباحث، مع ذلك، ألا يستسلم لنوازع تعصبه"^(١٤٩) فالواقع أن لويس يبدأ التعجرف والاستخفاف بنفسه وقضيته، فهو على استعداد، مثلاً، لترديد الحججة العربية ضد الصهيونية (مستخدمًا اللغة "السائدة" بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر - في أى شيء مما كتب - أنه قد وقع غزو صهيوني لفلسطين واستعمار استيطاني لها رغم أنف السكان العرب وضد إرادتهم. ولا ينكر ذلك أى إسرائيلي، ولكن لويس، المؤرخ المستشرق، يغفله وحسب، وهو لا يشتردد في أن يشير إلى غياب الديمقراطية في الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يشير إشارة واحدة إلى "قوانين الطوارئ الدفاعية" التي تستخدمها إسرائيل في حكم العرب، بل ولا يشير إطلاقاً إلى ما يتعرض له العرب في إسرائيل من "اعتقالات وقائية" ولا إلى عشرات المستوطنات غير الشرعية التي أقيمت في الضفة الغربية وفي غزة، ولا إلى إهدار حقوق الإنسان للعرب، وعلى رأسها حق العودة إلى فلسطين. وبدلاً من هذا يتيح لويس لنفسه حرية الباحث فيقول إن "الإمبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين بإسميهما القديمين وهما المسيحيون واليهود"^(١٥٠) وهو يستشهد بأقوال ت. أ. لورنس فيما يتعلق "بالباسمين" حتى يدعم القضية التي يبينها ضد الإسلام، ولا يناقش الصهيونية إطلاقاً بموازة الإسلام (كما كانت الصهيونية حركة فرنسية لا حركة دينية) وهو يحاول في كل ما يكتب أن يثبت أن أى ثورة في أى مكان لا تزيد في أحسن حالاتها عن كونها شكلاً من أشكال "التطلع إلى زمن الخير المطلق من زاوية علمانية".

وقد يقل استنكارنا لهذا الضرب من بناء الحجج إذا اقتصرنا على اعتباره دعاية سياسية - وهو كذلك بطبيعة الحال - لولا ما يصحبه من المواقف عما يتصف به المؤرخ الحقيقي من موضوعية وإنصاف وتزاهة، والمعنى المضمّر دائماً هو أن المسلمين والعرب يعجزون عن الموضوعية، وأما المستشرقون الذين يكتبون عن المسلمين والعرب، مثل لويس، فهم موضوعيون، تعريضاً، وتعليماً، ولمجرد كونهم غربيين. وهذه هي ذروة الاستشراق في التحجر

المذهبي الذي لا يقف عند حدود الخط من مادة موضوعه بل يتجاوزها إلى كَفِّ بصر ممارسيه. ولكن دعونا نسمع أخيراً ما يقوله لويس عن أسلوب السلوك الأمثل للمؤرخ، ولنا أن نتساءل إن كان التعصب الذي يهاجمه مقصوداً على الشرقيين دون غيرهم:

لا شك في احتمال تأثر موضوع البحث بنوازع الولاء لعند المؤرخ؛ ولكن هذه النوازع لا ينبغي أن تؤثر في معالجته له. فإذا وجد في أثناء بحوثه أن الجماعة التي يحس بانتمائه إليها على صواب دائماً، وأن الجماعات الأخرى المتنازعة معها مسخطة دائماً، فالأفضل له أن يتشكك في النتائج التي انتهى إليها، وأن يعيد فحص الفرضية التي انتهى على أساسها أدلته وفسر هذه الأدلة، فليس من طبيعة الجماعات البشرية أن تفتقر أنها تتضمن جماعة المستشرقين كذلك؛ أن تكون على صواب دائماً.

وعلى المؤرخ، أخيراً، أن يكون منصفاً وأميناً في تقديم قصته، ولا يعني هذا أن عليه أن يقتصر على السرد المجرد للحقائق المؤكدة بلا جدال، بل إن على المؤرخ في العديد من مراحل عمله أن يضع الفرضيات ويصدر الأحكام، ولكن المهم هو أن يفعل ذلك واعيً وبصراحة، فيستعرض الأدلة التي تؤيد نتائجه والأدلة التي تعارضها، ويفحص شتى التفسيرات الممكنة، وينص صراحة على ما قرره وكيف ولماذا انتهى إلى ذلك القرار^(١٥١).

وسوف تبحث عبثاً عن الوعي والإنصاف والصراحة في الأحكام التي يصدرها لويس عن الإسلام، بسبب الأسلوب الذي يتبعه في معالجته، فهو يفضل أن يعمل، كما رأينا، عن طريق الإيحاء والتلميح، ومع ذلك فقد نشعر أنه غير واعي بما يفعله (ربما باستثناء الشئون "السياسية"، مثل مناصرته للصهيونية وعدائه للقومية العربية، ونبرته العالية في محاور الحرب الباردة) إذ

إنه من المؤكد أن يقول إن تاريخ الاستشراق كله، وهو الذى انتفع به لويس، قد أحال تلك التلميحات والفرضيات إلى حقائق قاطعة أو لا جدال فيها.

وربما كانت أغرب هذه "الحقائق" الأساسية القاطعة وأعجبها (فمن العسير أن نتصور إمكان نسبتها إلى أى لغة أخرى) القول بأن اللغة العربية - من حيث كونها لغة - أيديولوجية خطيرة. وأما الشاهد الماثور المعاصر على هذه النظرة إلى العربية فهو مقال أ. شوى وعنوانه "تأثير اللغة العربية فى سيكولوجية العرب"^(١٠٦) ويوصف المؤلف بأنه "متخصص فى علم النفس وأنه درس علم النفس الإكلينيكي والاجتماعي"، ونحن نفترض أن السبب الرئيسى لشىوع آرائه وذيوها هو أنه عربى (وهى حقيقة تُدّينه فى الواقع). والحجة التى يطرحها ساذجة بصورة يُرى لها، ربما لأنه لا يعرف ما اللغة وكيف تعمل. ومع ذلك فإن العناوين الفرعية لمقاله تفصح عن جانب كبير مما يقول، فالعربية تنصف فى نظره "بالغموض العام فى الفكر"، و"المبالغة فى تأكيد العلامات اللغوية"، و"المبالغة فى التأكيد وفى القول". ويستشهد الكثيرون بأقوال الشوى باعتباره من الثقاة، لأنه يوحى بذلك فى كلامه، ولأن العربى الذى يفترض وجوده عربى أبكم لكنه، فى الوقت نفسه، مالكٌ لزمام الالفاظ ويتلاعب بها دون أن ينزع إلى الجدل كثيراً أو يحاول تحقيق غرض ما. وصفة البكم تمثل جانباً مهماً مما يتحدث الشوى عنه، إذ إنه لا يستشهد فى مقاله كله بشاهد واحد من الأدب العربى الذى يعتز به العربى أشد اعتزاز. أين إذن تأثير العربية فى العقل العربى؟ إنه مقصور على العالم الأسطورى الذى خلقه الاستشراق للعربى، وهو الذى يزعم أن صفة العربى مرادفة للبكم المصحوب بالمبالغة فى الكلام دونما معنى، أو الفقر المصحوب بالإسراف، وأما إمكان التوصل إلى مثل هذه النتيجة بوسائل فقه اللغة فيشهد على النهاية المحزنة التى انتهت إليها تقاليد فقه اللغة التى كانت عميقة ومركبة، والتى لا يمثلها اليوم إلا قلة نادرة من الأفراد. وما اعتماد مستشرق اليوم على «فقه اللغة» إلا آخر مظاهر ضعف بحث علمى تحول تحولاً كاملاً إلى خبرة أيديولوجية فى مجال العلوم الاجتماعية.

وتقوم لغة الاستشراق بالدور المسيطر في كل شيء ناقشته، فهي تجمع بين الأضداد بحيث يبدو ذلك أمراً "طبيعياً"، وتقدم أنماطاً بشرية بمصطلحات ومنهجيات علمية، وتنسب الحقيقة والمرجعية إلى أشياء (أى كلمات أخرى) من ابتكارها. ونحن نعتبر اللغة الأسطورية 'خطاباً' بمعنى أنها لا يمكن إلا أن تنصف بالمنهجية، ولا يستطيع أحد في الواقع أن ينسئ 'الخطاب' الذي يريده أو أن يقول ما يقول في إطاره دون أن ينتمى أولاً إلى الأيديولوجيا والمؤسسات التي تضمن وجوده، وقد يكون هذا الانتماء من غير وعى في بعض الحالات، لكنه انتماء غير طوعى على كل حال. وهذه المؤسسات دائماً ما تكون مؤسسات مجتمع متقدم يتناول مجتمعاً أقل تقدماً، أو مؤسسات ثقافة قوية تلاقى ثقافة ضعيفة. والسمة الأساسية 'للخطاب' الأسطوري هي أنه يخفى مصادره وأصوله، مثلما يخفى مصادر ما يصفه وأصوله. وهو يقدم "العرب" في صورة الأنماط الثابتة المجردة تقريباً لا باعتبارهم كائنات تتمتع بإمكانات تمر بمرحلة التحقيق ولا باعتبارهم تاريخاً يتشكل ويتكون. والقيمة المبالغ فيها التي تنسب إلى اللغة العربية، من حيث كونها لغة، تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مرادفة للعقل والمجتمع وللتاريخ وللثقافة. فالمستشرق لا يرى أن الشرق يتكلم لغته ويفصح بها، بل أن اللغة هي التي تفصح عنه.

4 - الشرقيون الشرقيون الشرقيون: إن النتائج الخطيرة المترتبة على مذهب الحرافات الأيديولوجية الذي أطلق عليه اسم الاستشراق لا ترجع فحسب إلى عيوبه الفكرية، فلقد أصبحت للولايات المتحدة استثمارات كبرى في الشرق الأوسط، أكبر من استثماراتها في أى منطقة أخرى على ظهر الأرض، وغبراء الشرق الأوسط الذين يُشدُّون المشورة إلى راسمى السياسات قد تشربوا روح الاستشراق دون استثناء تقريباً. ولكن معظم هذا الاستثمار مبنى على أسس من الرمال، وهى الاستعارة المناسبة لهذه المنطقة، إذ إن هؤلاء الخبراء ينفذون السياسات بالمجردات التى يسهل تسويقها مثل التَّخَبُّر السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمها لا يزيد عن أنماط ثابتة قديمة

من صنع الاستشراق، وإن كانت اليوم تكتسى رداء الرطانة السياسية، ومعظمها لا يصلح على الإطلاق لوصف ما حدث أخيراً في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الفلسطينية الشعبية لإسرائيل. والمستشرق اليوم يحاول أن يرى الشرق باعتباره صورة مقلدة للغرب، ويفترض، مثلما يقول برنارد لويس، أن الشرق لن ينجح في تحسين أحواله إلا إذا أصبحت نزعة القومية "على استعداد للتصالح مع الغرب"^(١٥٣). وأما إذا حدث وقام العرب أو المسلمون أو العالم الثالث والعالم الرابع بسلوك سبل غير متوقعة، رغم كل شيء، فلن ندهش إذا سمعنا مستشرقاً يقول لنا إن هذا يشهد على عناد الشرقيين واستحالة إصلاحهم، ويثبت من ثم أنهم ليسوا أهلاً للثقة.

ونحن لا نستطيع تفسير جوانب الفشل المنهجي للاستشراق بأن نقول إن الشرق الحقيقي يختلف عن الصور التي يرسمها المستشرق له، ولا بأن نقول إنه مدام المستشرقون غربيين في معظمهم، فلا يمكن أن نتوقع منهم أن يدركوا حقيقة الشرق الباطنة. فكل من هذين الافتراضين فاسد. ولا تتمثل أطروحة هذا الكتاب في القول بوجود شيء يسمى الشرق الحقيقي أو الصادق (الإسلام أو العرب أو ما شئت) ولا تتمثل أيضاً في الزعم بتفضيل منظور "داخلي" على منظور "خارجي"، إذا استعرنا التمييز المفيد الذي وضعه روبرت ك. ميرتون^(١٥٤). بل لقد حاولت، على العكس من ذلك، أن أقيم الحجة في هذا الكتاب على أن مفهوم "الشرق" نفسه مفهوم مختلف، وأن الفكرة التي تقول بوجود مساحات جغرافية، يسكنها بشر أصليون "يختلفون" اختلافاً جذرياً عن غيرهم ويمكن تحديد هويتهم على أساس الدين أو الثقافة أو الجوهر العنصري المناسب لذلك المكان الجغرافي فكرة مُختلفة عليها إلى حد كبير، وأنا لا أؤمن قطعاً بالافتراض القاصر الذي يقول إنه لا يستطيع الكتابة عن السود إلا أسود، ولا عن المسلمين إلا مسلم وهلم جراً.

ومع ذلك فإن الاستشراق، رغم أوجه الفشل المذكورة، ووطناته المؤسفة، ونزعة العنصرية التي لا تكاد تخفى، وجهازه الفكري الهزيل، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت وصفها، بل إنى أرى ما يدعو إلى

— الفصل الثالث —

الانزعاج فى انتشار تأثيره إلى "الشرق" نفسه، إذ تحفل صفحات الكتب والمجلات المنشورة بالعربية (وبلا شك باليابانية وشتى اللهجات الهندية وغيرها من اللغات الشرقية) بتحليلات من الدرجة الثانية يكتبها العرب عن "العقل العربى" وعن "الإسلام"، وغير ذلك من أقوال فى عداد الأساطير، كما انتشر الاستشراق أيضاً فى الولايات المتحدة بعد أن أضافت الأموال والموارد العربية بُعداً جديداً يتمثل فى الجاذبية الكبيرة "للاهتمام" التقليدى بالشرق ذى الأهمية الاستراتيجية. والواقع هو أن الإمبريالية الجديدة قد نجحت فى تكييف الاستشراق واستيعابه، إذ أصبحت نماذجه الفكرية الحاكمة لاتعارض، بل وتؤكد المخطط الإمبريالى المستمر للهيمنة على آسيا.

ويحق لنا أن نعتبر أن التكيف بين الطبقة المشففة وبين الإمبريالية الجديدة يُعد انتصاراً من انتصارات الاستشراق الخاصة، فى تلك البقعة من بقاع الشرق التى أستطيع أن أتحدث عنها بشيء من المعرفة المباشرة. فالعالم العربى اليوم تابع فكرى وسياسى وثقافى يلدور فى فلك الولايات المتحدة، وليس هذا فى ذاته ظاهرة يؤسف لها، لكن ما يؤسف له هو شكل علاقة التبعية المذكورة. انظر أولاً إلى الجامعات فى العالم العربى التى تدار بصفة عامة وفقاً لنسق موروث من دولة استعمارية سابقة أو فرضته تلك الدولة بصورة مباشرة. ولقد تغيرت الظروف حتى أصبحت المحتويات الفعلية للمقررات الدراسة غريبة غريبة تكاد تكون شائنة، فالقاعات تخص بمئات الطلاب، والمعلمون لم يتلقوا التدريب الجيد، ويعملون أكثر مما ينبغي ويتقاضون رواتب أقل مما ينبغي، كما يحدث أن يُعيّن أحدُهم فى منصب جامعى لأسباب سياسية، هذا إلى جانب الافتقار شبه التام إلى البحوث العلمية المتقدمة والتجهيزات اللازمة لها، وأهم من ذلك كله الافتقار إلى مكتبة "محترمة" واحدة فى المنطقة العربية كلها. وإذا كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا يوماً ما على الآفاق الفكرية للشرق بفضل علو كعبهما وراثتهما، فلقد غدت الولايات المتحدة تشغل هذا المكان، والنتيجة هى أن القلة من الطلاب الواعدين الذين يستطيعون النجاح من خلال النظام التعليمى فى بلادهم

يُحفزون على القدوم إلى الولايات المتحدة لمواصلة دراساتهم العليا، وإذا كان من الصحيح دون شك أن بعض طلاب العالم العربي لا يزالون يقصدون أوروبا للدراسة، فإن الأغلبية تأتي للولايات المتحدة، ويصدق هذا على طلاب البلدان التي توصف بالرايكانية مثلما يصدق على البلدان المحافظة مثل المملكة العربية السعودية والكويت. أخف إلى هذا أن نظام الرعاية في الدراسة والنشاط التجاري والبحث العلمي قد أتاح للولايات المتحدة أن تمسك بزمام الأمور وتتمتع بسيطرة شبه كاملة، إذ يسود الاعتقاد بأن 'المصدر' هو الولايات المتحدة مهما ابتعدت في الواقع عن أن تكون 'المصدر' الحقيقي.

وقد ساهم عاملان في جعل هذه الحال تمثل انتصاراً واضحاً للاستشراق، فإذا استطعنا إصدار أحكام عامة شاملة قلنا إن التيارات البارزة للشقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية. وعندما قال طه حسين عن الثقافة العربية الحديثة عام ١٩٣٦ إنها أوروبية لا شرقية، كان يسجل هوية الصفوة أو النخبة المصرية المثقفة التي كان هو من أفرادها البارزين ويصدق ذلك نفسه على النخبة الثقافية العربية اليوم، وإن كان التيار العارم للأفكار المناهضة للإمبريالية في العالم الثالث الذي ساد المنطقة منذ الخمسينيات قد خفف من الطابع الغربي للثقافة السائدة. وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم العربي والإسلامي لا يزال يمثل قوة من الدرجة الثانية من حيث إنتاج الثقافة والمعرفة والبحث العلمي. وعلينا هنا أن نتسلح بالواقعية الكاملة في وصف الأوضاع الناجمة، إذ لا يملك باحث عربي أو إسلامي أن يتجاهل ما يُنشر في الدوريات العلمية ولا ما يحدث في المعاهد والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا، والعكس ليس صحيحاً. فعلى سبيل المثال، لا توجد دورية علمية كبرى للدراسات العربية تنشر في العالم العربي اليوم، كما لا توجد مؤسسة تعليمية عربية قادرة على تحدي جامعات مثل أوكسفورد وهارفارد وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس في دراسة العالم العربي، وتقل قدرة المؤسسات التعليمية العربية على ذلك في مجال الدراسات غير الشرقية. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) لا

يزالون يريدون أن يأتوا ليتعلموا من المستشرقين الأمريكيين، حتى يعودوا ليكرروا على مستعميهم المحليين نفس القوالب الفكرية واللفظية التي وصفتها بأنها عقائد استشراقية جامدة. ومثل هذا النظام من التكاثر أو الاستنساخ يدفع الباحث الشرقي حتمًا إلى استخدام تعليمه الأمريكي في الإحساس بالتفوق على أبناء وطنه بسبب قدرته على "الإحاطة" بالنظام الاستشراقي وتطبيقه، لكنه يظل مجرد "مصدر معلومات وطني" في علاقاته برؤسائه من المستشرقين الأوروبيين أو الأمريكيين. والواقع أن دوره في الغرب سوف يقتصر على ذلك إذا أسعده الحظ بالموثوق في الغرب بعد تعليمه العالي. والمعروف أن معظم المناهج الدراسية الأولية في اللغات الشرقية يقوم بتدريسها هؤلاء "الشرقيون" في جامعات الولايات المتحدة اليوم، ولكن السلطة في هذا النظام (في الجامعات والمؤسسات وما شابهها) تكاد تكون محصورة في أيدي غير الشرقيين، وإن كانت أعداد غير الشرقيين من الأساتذة المقيمين لا تزيد بصورة صارخة عن أعداد نظرائهم الشرقيين.

وأما شتى أنواع الدلائل الأخرى التي تبين كيف يتسنى الحفاظ على الهيمنة الثقافية، وهو الذي يساهم فيه قبول الشرقيين له والضغط الاقتصادي المباشر والفظ من جانب الولايات المتحدة. فمما يلفت الانتباه مثلا أن مشروعات المنظمات قد تخصصت في الولايات المتحدة في دراسة الشرق العربي والإسلامي ولم تخصص منظمة واحدة في الشرق نفسه في دراسة الولايات المتحدة، الدولة التي تتمتع بأقوى نفوذ اقتصادي وسياسي في المنطقة، والأدهى من ذلك أننا لا نكاد نجد معهدًا واحدًا في الشرق، ولو تواضع مستواه، يتخصص في دراسة الشرق. ولكن هذا كله يتفاهل في ظني أمام العامل الثاني الذي يساهم في انتصار الاستشراق ألا وهو النزعة الاستهلاكية في الشرق. فلقد ارتبط العالم العربي والإسلامي بصفة عامة بنظام السوق الغربي، ولا يحتاج أحد إلى من يُذكره بأن النفط، أعظم موارد المنطقة، يستوعبه الاقتصاد الأمريكي استيعابًا تامًا، ولا أعني بذلك فقط أن النظام الاقتصادي الأمريكي يتحكم في شركات النفط الكبرى بل أعني أيضًا أن

عائدات النفط العربى - ناهيك بالتسويق والبحوث وإدارة الصناعة - تتخذ الولايات المتحدة موقفاً لها، وهو الذى أدى فعلياً إلى أن أصبح العرب - أصحاب الثروة النفطية - من كبار المستهلكين للصادرات الأمريكية، ويصدق هذا على دول الخليج العربى مثلما يصدق على ليبيا والعراق والجزائر، والأخيرة من الدول الراديكالية. وما أرمى إليه هو أن هذه العلاقة من جانب واحد، ونرى فيها أن الولايات المتحدة مستهلك انتقائى لمنتجات بالغة القلة (النفط والألبى العاملة الرخيصة أساساً) وأن العرب مستهلكون بالغو التنوع لشتى ضروب المنتجات الأمريكية، للمادية والأيدىولوجية.

وقد كانت لذلك عواقبه الكثيرة، إذ ساد توحيد الأذواق على نطاق هائل فى المنطقة، ولا تقتصر رموزه على الترانزستور وسراويل الجلوچيتز والكوكاكولا بل تتجاوز ذلك إلى الصور الثقافية للشرق التى تقدمها أجهزة الإعلام الجماهيرية الأمريكية و"تستهلكها" دون تفكير جماهير التلفزيون فى المنطقة. ومفارقة العربى الذى يعتبر نفسه "عربياً" بالصورة التى تقدمها هوليوود ليست سوى أبسط النتائج التى أشير إليها، فمن النتائج الأخرى لمجاح اقتصاد السوق الغربى وتوجهه الاستهلاكى فى إنتاج طبقة (يزداد إنتاجها بمعدل سريع) من المتعلمين الذين يتجه تكوينهم الفكرى إلى إشباع احتياجات السوق. فالتركيز الشديد على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد لا يكاد يحتاج إلى إيضاح، ولكن طبقة المثقفين نفسها تساعد ما ترى أنه التيارات الأساسية التى تتعرض للقمع فى الغرب، فقد وجدت أن الدور الموصوف لها، بل والمُعَد لها، هو دور "التحديث"، وهو ما يعنى إضفاء الشرعية والسلطة على الأفكار الخاصة بالتحديث والتقدم والثقافة التى تتلقاها من الولايات المتحدة فى معظمها ولدنيا أدلة باهرة على ذلك فى العلوم الاجتماعية، بل - وهو ما يثير الدهشة - بين المثقفين الراديكاليين الذين اقتبسوا نظرتهم الماركسية كلها من نظرة ماركس التى تصور العالم الثالث فى صورة موحدة متجانسة، على نحو ما سبقت لى مناقشته فى هذا الكتاب. وهكذا فإذا كانت الحالة العامة تدل على قبول فكرى للصور والعقائد التى

وضعها الاستشراق، فإن هذا الاتجاه يلقي التدعيم الشديد من التبادل الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وهكذا، وبإيجاز، نرى أن الشرق الحديث يساهم في صيغ نفسه بصيغة "الشرق" الاستشراقية.

لكن دعونا نتساءل في الختام: هل من بديل عن الاستشراق؟ هل يقتصر هذا الكتاب على إقامة الحجة ضد شيء ما لا من أجل شيء إيجابي؟ لقد تحدثت في مواقع متفرقة من هذا الكتاب عن نقاط انطلاق جديدة "للتحرر من الاستعمار" فيما يسمى بدراسات المناطق - مثل العمل الذي أنجزه أنور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة "هل" عن دراسات الشرق الأوسط، والتحليلات والمقترحات التجديدية التي قدمها شتى الباحثين في أوروبا وفي الولايات المتحدة وفي الشرق الأدنى^(١٥٥) - لكنني لم أحاول إلا أن أذكرها أو أشير إليها في عَجَلَةٍ. إذ إن مشروعى هو وصف نظام فكرى خاص لا أن أتى، على الإطلاق، بنظام جديد يحل محله. أضف إلى ذلك أنني أحاول أن أطرح مجموعة كاملة من الأسئلة المتصلة بالموضوع وهو مناقشة مشكلات الخبرة الإنسانية: كيف يقدم المرء صوراً تمثل ثقافات أخرى؟ ما معنى ثقافة أخرى؟ وهل فكرة وجود ثقافة (أو جنس بشرى أو دين أو حضارة) متميزة فكرة مفيدة، أم تراها تختلط في جميع الأحوال إما بتهته الذات (عندما يناقش المرء ثقافته الخاصة) وإما بالعداء والتعدي (عندما يناقش المرء ثقافة "الآخر")؟ وهل تُعتبر الاختلافات الثقافية والدينية والعنصرية أهم من الفئات الاقتصادية الاجتماعية أو الفئات السياسية التاريخية؟ كيف تكتسب الأفكار السلطة، وكيف تتمكن من أن تصبح أفكاراً "سوية" وترقى إلى منزلة الحقائق "الطبيعية"؟ ما دور المثقف؟ هل ينحصر دوره في إثبات صحة الثقافة والدولة التي ينتمى إليها؟ ما مدى الأهمية التي يجب أن يوليها للوعى النقدى المستقل، أى للوعى النقدى المعارض؟

أرجو أن تكون بعض إجاباتى على هذه الأسئلة مضمرة فيما سبق لى قوله، وربما استطعت أن أزيد قليلاً من الإفصاح عنها هنا. سبق لى فى وصفى لطابع الاستشراق أن قلت إنه يثير الشكوك ليس فقط فى إمكان إجراء

بحوث علمية بريئة من السياسة بل أيضاً في حكمة وجود علاقة أوثق مما ينبئ بين الباحث والدولة. وأعتقد أنه من الواضح أيضاً أن الظروف التي تجعل الاستشراق غطاءً فكرياً ذا قدرة دائمة على الإقناع سوف تستمر، وهو أمر يدعو إلى الانتباه بصفة عامة. ومع ذلك فإنني أتوقع، وعلى أسس عقلانية، عدم استمرار ما يدعو إلى أن يظل الاستشراق دائماً بمنجى من الطعن فيه فكرياً وأيديولوجياً وسياسياً، على نحو ما شهدناه حتى الآن.

ولم أكن لأكتب مثل هذا الكتاب لو لم أكن أؤمن أيضاً بوجود بحوث علمية لا تنقسم بما تنقسم به البحوث التي ركزت عليها في عرضي من فساد أو، على الأقل، من عَمَى عن الحقيقة الإنسانية، إذ يوجد اليوم كثير من الباحثين الأفراد الذين يعملون في بعض المجالات مثل التاريخ الإسلامي، والدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والذين يتميز إنتاجهم العلمي بقيمته العميقة. ولا تبدأ المتاعب إلا عندما تزحف التقاليد 'المهنية' للاستشراق فتستولي على الباحث غير اليقظ، والذي لا يأخذ وعيه الفردي في البحث العلمي حذرًا من الأفكار التقليدية التي يتوارثها أبناء المهنة بسهولة من أسلافهم. وهكذا فالأرجح أن ينجز الأبحاث الجيدة الباحثون الذين يدينون بالولاء لمبحث علمي ذي حدود فكرية لا 'لمجال'، مثل الاستشراق حدوده هي الأصول المروعة في 'المهنة' أو التقاليد الإمبريالية أو الحدود الجغرافية. ومن الأمثلة الحديثة الممتازة تلك الدراسة الأنثروبولوجية التي قدمها كليفورد جيرتز، فاهتمامه بالإسلام يتميز بدرجة كبيرة من الاستقلال والطابع العملي، وهو ما يمكنه من استلهام روح المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها، بدلاً من الارتكان إلى طقوس الاستشراق وتصورات المسبقة وعقائده الراسخة.

ونرى، من ناحية أخرى، أن الباحثين والنقاد الذين تلقوا دراساتهم في إطار المباحث الاستشراقية التقليدية يستطيعون بسهولة أن يتحرروا من القيود الأيديولوجية القديمة. والدراسة التي تلقاها جاك بيرك ومكسيم رودنسون تعتبر من أشد الدراسات التي نعرفها صرامة، ولكن بحوثهما تمتاز بحيوية

خاصة حتى حين يدرسان المشكلات التقليدية، بسبب الوعي الذاتي المنهجي لدى كل منهما، فإذا كان الاستشراق على مر التاريخ يتميز بالزهو المبالغ فيه بنفسه، والانعزال الشديد، والثقة الزائدة - المستمدة من المنطقية الوضعية - بأساليب عمله ومنطلقاته، فإن أحد وسائل افتتاح الباحث على ما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصاً نقدياً. وهذا هو ما يميز بيرك وروندسون، كل بأسلوبه الخاص. ونحن نجد في عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التي يواجهانها، وبعدها يأتي الفحص الذاتي المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدى مسبق. ويتميز كل من بيرك وروندسون، شأنهما في ذلك شأن عبد الملك وروجر أووين، بإدراك أن أفضل سبيل إلى دراسة الإنسان والمجتمع - شرقياً كان أم غير شرقي - هو المجال الواسع لجميع العلوم الإنسانية، ومن ثم فإن هؤلاء الباحثين قراء ناقدون ودارسون لما يجرى في المجالات الأخرى. وهكذا فإن انتباه بيرك إلى المكتشفات الحديثة في الأنثروبولوجيا البيئية، واهتمام روندسون بعلم الاجتماع والنظرية السياسية، وإلمام أووين بالتاريخ الاقتصادي، كلها تعتبر "تصويبات" مفيدة، استُغِيرَت من العلوم الإنسانية المعاصرة لتطبيقها في دراسة ما يسمى بالمشكلات الشرقية.

غير أنه لا سبيل إلى تجنب الواقع الذي يقول إتنا، حتى لو تفاضينا عن التفرقة الاستشراقية بينهم "هم" وبيننا "نحن"، نجد أن سلسلة ذات قوة ونفوذ من الحقائق السياسية، والتي تعتبر أيديولوجية آخر الأمر، تغذو البحث العلمى اليوم. أى إن أحداً لا يملك تجنب ضروب أخرى من التفرقة، إن لم تكن بين الشرق والغرب، فبين الشمال وبين الجنوب، أو بين الأغنياء وبين الفقراء، أو بين الإمبرياليين وبين مناهضى الامبريالية، أو بين الانجاس البيضاء وبين الانجاس الملونة، ولا نستطيع الالتفاف حولها جميعاً متظاهرين بأنها غير موجودة، بل على العكس من ذلك نجد أن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير عن التزييف الفكرى الكامن في الخداع بشأن هذه القضية، إذ

يؤدى ذلك إلى تعميق التقسيمات وجعلها خبيثة ودائمة معًا. ومع ذلك فما أسرع ما يمكن أن يتدهور البحث العلمى "التقدمى" القائم على جدلية صريحة ونظرة عقلية صائبة، فيصبح بمثابة غفوة من غفوات الجمود المذهبى، وهو احتمال لا تُرجى منه فائدة علمية هو الآخر.

وأما تصورى الخاص للمشكلة فتفصح عنه أنواع الأسئلة التى طرحتها آنفًا، فلقد اكتسبنا من الفكر الحديث والخبرة الحديثة الحساسية لما يعنيه تقديم صورة تمثل شيئًا ما، ودراسة الآخر، والتفكير العنصرى، والقبول دون تفكير ودون انتقاد للسلطة وللأفكار 'المتعمدة'، والدور السياسى الاجتماعى الذى ينهض به المثقفون، والقيمة الكبرى للوعى النقدى القائم على الشك. وربما لو تذكرنا أن دراسة الخبرة الإنسانية عادة ما تكون لها عواقب أخلاقية، ناهيك بالعواقب السياسية، بأفضل معنى لهذه الكلمات أو أسوئها، فسوف نُكفُّ عن اللامبالاة فى البحث العلمى. وهل تَمَّ معيارُ للباحث العلمى يُفَضَّلُ الحرية الإنسانية والمعرفة؟ وربما يكون علينا أن نتذكر أيضًا أن دراسة الإنسان فى المجتمع دراسة تقوم على وقائع تاريخ البشر وخبراتهم، لا على تجرييدات الاساتذة أو على القوانين الغامضة أو على السنظم التعسفية. والمشكلة إذن هى تطويع الدراسة وفقًا للخبرة، بحيث يتحدد شكل الدراسة فى ضوء الخبرة بصورة ما، وعندها تستطيع الدراسة إيضاح الخبرة وربما تغييرها أيضًا والواجب أن نتجنب، مهما يكن الثمن، إضفاء صورة شرقية مسبقة على الشرق فى كل خطوة نخطوها، وسوف يترتب على هذا قطعًا تنقيح المعرفة والتقليل من غرور الباحث. ولو غابت صورة "الشرق" المسبقة لجاء من الباحثين والنقاد والمفكرين والبشر من لا يولون لضرور التمييز العنصرى والعرقى والقومى الأهمية التى يولونها للجهد المشترك فى سبيل تعزيز التواصل والترابط البشرى.

إننى أومن إيمانًا قاطعًا - على نحو ما حاولت إيضاحه فى أعمالى الأخرى - بأن المنجزات الجارية اليوم فى العلوم الإنسانية تكفى لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظرات الثابتة القادرة على إقصاء الأنماط

العنصرية والأيديولوجية والإمبريالية، وهى الأنماط الثابتة التى أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ. وأنا أرى أن نشل الاستشراق فشل إنسانى بقدر ما هو فشل فكرى، إذا إنه حين دُفِعَ دفْعاً إلى اتخاذ موقع معارضة لا يمكن اختزاله إزاء منطقة من مناطق العالم يعتبرها أجنبية غريبة عنه، قد عجز عن التعاطف أو التوحد مع الخبرة البشرية بل وعجز عن إدراك أنها خبرة بشرية. ومن الممكن الآن تحدى السيطرة العالمية للاستشراق وكل ما يرمز له، إذا استطعنا أن نستفيد استفادةً صحيحة مما شهده القرن العشرون بوجه عام من ارتفاع مستوى الوعى السياسى والتاريخى لعدد كبير من شعوب العالم. وإذا كتب لهذا الكتاب أن يعود بفائدة ما فى المستقبل، فسوف تنحصر هذه الفائدة فى كونه مساهمة متواضعة فى ذلك التحدى، وفى كونه تحذيراً يقول: ما أسهل إنشاء بعض النظم الفكرية مثل الاستشراق وضروب 'خطاب' السلطة والحرفات الأيديولوجية - وهى أصفاد يصنعها العقل - وما أسهل تطبيقها والحفاظ عليها. وأرجو، قبل كل شئ، أن أكون قد أوضحْتُ لقارئى أن الود على الاستشراق ليس "الاستغراب"، ولن يجد من كان "شرقياً" يوماً ما أى تسرية فى القول بأنه ما دام شرقياً هو نفسه فمن المحتفل، بل من الأرجح، أن يدرس "شرقيين" جُددًا - أو "غربيين" - من ابتكاره الخاص. وإذا كان لمعرفة الاستشراق أى معنى، فإنه يكمن فى كونه تذكيراً بالتدهور المُغْوَى للمعرفة، أية متعرفة، فى أى مكان، وُلِحَ أى زمان. وربما يصدق هذا على العنصر المختاصر أكثر مما يصدق على الناقص.

تأثيل مطبعة ١٩٩٥

تذييل طبعة ١٩٩٥

1

اكتمل كتاب الاستشراق فى أواخر عام ١٩٧٧ ونُشر بعد ذلك بنعام؛ وكان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذى كتبته دفعة واحدة؛ فأتصلت خَلقاته، ذُون مُقاطعة، وذُون ما يصرف انتباهى عنه حقاً، من مرحلة البحث إلى المسودات العديدة وحتى الصورة النهائية. ولم ألتق دعماً أو اهتماماً يُذكر من العالم الخارجى، باستثناء السنة التى قضيتها كزُميل فى معهد ستانفورد للدراسات المتقدمة فى العلوم السلوكية (١٩٧٥-١٩٧٦) وكانت فترة تتميز بطابعها الحضارى الرائع وخطوها نسبياً من الإغواء. ولقد لَهَيْتُ تشجيعاً من بعض الأصدقاء وأفراد أسرَتى الصغيرة، لكنّه لم يتضح لى على الإطلاق إن كانت مثل هذه الدراسة للطرائق التى تنظر بها السلطة والبحث العلمى والمخيلة الخاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان فى أوروبا وأمريكا إلى الشرق

الأوسط والعرب والإسلام تستطيع أن تثير اهتمام الجمهور العام. وأذكر مثلاً كيف وجدت صعوبة في البداية في إثارة اهتمام دار نشر جادة بالمشروع. وقدمت لى دار نشر أكاديمية معينة عرضاً غير مؤكد يتضمن الاتفاق على عقد متواضع لنشر دراسة صغيرة، إذ كان المشروع كله يبدو في البداية ضئيلاً لا يشر بالكثير. ولكن سرعان ما اختلفت الأحوال، لحسن الحظ، (وأنا أذكر في صفحة 'الشكر والتقدير' الأصلية للاستشراق كيف انضم الحظ لى مع أول دار نشر أعمل معها) وتحسنت الأوضاع بسرعة عندما انتهت من كتابة الكتاب.

وعندما نُشر الكتاب في أمريكا والمجلترا (حيث ظهرت طبعة خاصة بالملكة المتحدة عام ١٩٧٩) حظى باهتمام كبير، كان بعضه (كما هو متوقع) بالغ العناء، وبعضه لا يدل على الفهم، ولكن معظمه كان إيجابياً بل ويبدى الحماس للكتاب. واعتباراً من عام ١٩٨٠، عام ظهور الترجمة الفرنسية، توالى ظهور الترجمات التي يزداد عددها إلى اليوم، وآثار الكثير منها

خلافاً ومناقشاتٍ بِلُغَاتٍ لا أستطيع أن أفهمها. كما صدرت ترجمة عربية مرموقة، ولا تزال خلافة، بقلم الشاعر السوري الموهوب، والناقد كمال أبو ديب، وسوف أقول المزيد عنها بعد قليل. وبعد ذلك صدر الاستشراق باللُّغَات اليابانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والبولندية والإسبانية والقطالونية والتركية والصربية الكرواتية والسويدية (وأصبحت الترجمة الأخيرة من أكثر المبيعات رواجاً في عام ١٩٩٣ في السويد وهو ما أثار حيرة الناشر المحلي مثلما أثار حيرتى). وتجرى ترجمة الكتاب إلى عدة لغات أخرى (اليونانية والروسية والنرويجية والصينية) أو هي على وشك الصدور. وتتردد شالعات عن ترجمات أوروبية أخرى، كما قيل إن إسرائيل يحدد إصدار طبعة للكتاب. وصدرت ترجمات لبعض أجزاء الكتاب في إيران وباكستان دون إذن من المؤلف. وكثير من الترجمات التي عرفت بها مباشرة (وخصوصاً الترجمة اليابانية) صدرت لها أكثر من طبعة، وجميعها مازالت متاحة ويظهر أحياناً أنها تثير مناقشات محلية تتجاوز كل ما دار بخلدى وأنا أكتب الكتاب.

ونتيجة لذلك كله أصبح الاستشراق عدة كتب مختلفة بصورة تكاد تنطبق عليها حالة بورجيس، الكاتب الأرجنتيني الذائع. وفي حدود ما استطعت أن أتابعه وأفهمه من هذه الصور التالية للكتاب، فإن ذلك التحول الغريب (الذى يدعو كثيراً للقلق والذى لم يخطر ببالى قطماً) من صورة الكتاب الأولى إلى صور متعددة، هو ما أود أن أناقشه هنا، وأن أسترجع في قراءتى للكتاب الذى كتبه ما قاله الآخرون إلى جانب ما كتبه أنا نفسى بعد الاستشراق (ثمانية أو تسعة كتب وكثير من المقالات). ومن الواضح أننى سوف أحاول أن أصحح بعض القراءات الخاطئة، وكذلك - فى حالات معدودة - حالات سوء التفسير المتعمد.

ومع ذلك فسوف أعدد بعض الحجج والتطورات الفكرية التى تُقر بأن الاستشراق كتاب مفيد من زوايا لم أكن أدركها إدراكاً كاملاً فى ذلك الوقت. وليس مرمأى من ذلك كله تسوية حسابات أو تهنته نفسى ولكن

تحديد وإثبات معنى أوسع كثيراً مما اعتدناه لمعنى التأليف والمؤلف، وهو معنى يتجاوز كثيراً إحساس ذاتنا بالعزلة ونحن نضطلع بمحمل ما، إذ يبدو الاستشراق لى الآن، من زوايا شتى، كتاباً جماعياً واعتقد أنه يتجاوزنى شخصياً باعتبارى مؤلفه إلى درجة أكبر مما توقعته عندما كتبه.

فلأبدأ بجانب معين من جوانب 'استقبال' الكتاب، وهو الجانب الذى آسف له أشد الأسف وأحاول اليوم جاهداً (فى عام ١٩٩٤) أن أنتقل عليه، وأهين به ما رُغم عن عداة الكتاب للغرب، وهو الزعم المُضلل الذى رده المعلقون بأصوات رنانة، المعادى منهم للكتاب والمتعاطف معه. وهذه الفكرة ذات شقين، أحياً ما يظهران معاً وأحياناً منفصلين فاما الشق الأول فهو الزعم المنسوب إلى أن ظاهرة الاستشراق مجاز مرسل، أى بعض من كل، أو رمز مُصَغَّرٌ للغرب كله، وأن المقصود به حقاً أن يمثل الغرب كله. وتستمر هذه الحجة قاتلة: ما دام الأمر كذلك فإن الغرب كله يعادى الشعب العربى والإسلامى، أو حتى الشعوب الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التى عانت من الاستعمار الغربى والتحيز الغربى. وأما الشق الثانى من الحجة المنسوبة إلى فيمائل الأول فى بُعد مداه، إذ يقول إن الغرب الضارى والاستشراق قد انتهكا الإسلام والعرب (لاحظ كيف ذاب مصطلح "الاستشراق" فى مصطلح "الغرب" هنا)، ومادام الأمر كذلك فقد اعتبر هذا الشق من الحجة أن مجرد وجود الاستشراق والمستشرقين يمثل ذريعة للقول بعكس ذلك تماماً أى للقول بأن الإسلام كامل وبأنه الحل الوحيد وهلم جراً، أى إن انتقاد الاستشراق، على نحو ما فعلت فى كتابى، معناه فى الواقع تأييد ما يسمى التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية.

ولا يكاد المرء يعرف ما يقهّم من هذه التحولات الكاريكاتورية لكتاب يعارض معارضة صريحة مذهب 'الجوهرية'، أى نسبة خصائص 'جوهرية' لأية جماعة بشرية، ويعرب عن تشككه 'الجلدى' فى جميع التسميات الفئوية القاطعة مثل الشرق والغرب، ويحرص حرصاً شديداً على عدم "الدفاع" أو حتى مناقشة الشرق والإسلام. ومع ذلك فلقد قرأ الناس

الاستشراق وكتبوا عنه في العالم العربي باعتباره دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، على الرغم من أنني أقول بصراحة إنني غير معنيّ بتبيان حقيقة واقع الشرق أو الإسلام، ولا أتمتع بالقدرة على ذلك، بل إنني أذهب في هذا الشوط إلى مدى أبعد كثيراً حين أقول في أوائل الكتاب إن بعض الكلمات مثل "الشرق" و "الغرب" لا تنطبق على واقع 'مستقر' موجود باعتباره حقيقة من حقائق الطبيعة. رد على ذلك أن جميع أمثال هذه التسميات الجغرافية تجمع جمعاً غريباً بين الأشياء الإمبريقية والأفكار الخيالية أو الإبداعية. إذ إن فكرة الشرق بالصورة المتداولة بها في بريطانيا وفرنسا وأمريكا فكرة مستمدة إلى حد كبير من النزوع لا إلى الوصف فحسب بل أيضاً إلى السيطرة والدفاع عنها بصورة ما. وكما أحاول أن أبين، يصدق هذا القول بقوة على الإسلام باعتباره التجسيد الذي يمثل الشرق ويكمن فيه خطر داهم.

وعلى أية حال فإن القضية الأساسية في هذا كله، كما تعلمنا من فيكتور، هي أن التاريخ البشري يصنعه البشر. ولما كان ذلك التاريخ يتضمن الصراع في سبيل السيطرة على الأراضي، فإنه يتضمن أيضاً الصراع حول المعنى التاريخي والاجتماعي. ومهمة الباحث الناقد ألا يفصل بين هذين الفريين من الصراع بل أن يجمع بينهما، على الرغم من التضاد بين الطابع المادي الغلاب للأول والطابع الروحي المهيمن للثاني. والسييل الذي سلكته وأسلكه في الجمع بينهما هو أن أبين أن تطور كل ثقافة والحفاظ عليها يتطلبان وجود "أنا ثانية" مختلفة عن 'الأنا' الأولى وتنافسها. فالواقع أن بناء الهوية - وأنا استخدم تمييز 'البناء' لأن الهوية، سواء كانت للشرق أو للغرب، لفرنسا أو لبريطانيا، هي في نهاية الأمر بناء، وإن كان من الواضح أنها تمثل مستودعاً لخبرات جماعية متميزة - أقول إن بناء الهوية يقتضى إقامة أصدقاء، و "آخرين" يخضع واقعهم الفعلي دائماً للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا "نحن". ويقوم كل عصر وكل مجتمع بإعادة خلق "الآخرين" اللارمين له، وإذن فإن هوية الذات أو هوية "الآخر" أبعد ما

تكون من الثبات والجمود، بل إنها جهد وحركة متواصلة، تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية، تتخذ صورة النزاع الذي يشترك فيه الأفراد والمؤسسات في جميع المجتمعات، والمناظرات التي تدور اليوم حول الطابع "الفرنسي" والطابع "الإنجليزي" في فرنسا وبريطانيا على الترتيب، أو حول الإسلام في بعض البلدان مثل مصر وباكستان، تعتبر جانباً من جوانب هذا الجهد التفسيري الذي يتضمن هويات "آخرين" مختلفين، سواء كانوا غير منتسبين ولاجئين، أو مرتدين وكُفاراً. ولا حاجة بي إلى إيضاح أن هذه الجهود الدائبة، في جميع الحالات، ليست جهوداً ذهنية بل هي منازعات اجتماعية عاجلة تتضمن بعض القضايا السياسية العملية مثل قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وبناء ما يسمى بالصحة المذهبية، وإضفاء الشرعية على العنف والتمرد أو على أي منهما، وطابع التعليم ومحتواه، واتجاه السياسة الخارجية، وهو ما يتصل في حالات كثيرة بتحديد الأعداء الرسميين. ونرى، باختصار، أن بناء الهوية يرتبط باستثمار القوة أو السلطة، والضعف أو المعجز، في كل مجتمع، وهو من ثم أبعد ما يكون عن الأوهام أو الشطحات الأكاديمية المجردة.

وأما سبب صعوبة قبول هذه الحقائق الفعلية ذات الأشكال المتغيرة والتي تتسم بشراء فذ، فيرجع إلى أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة وراءها وهي أن هوية الإنسان ليست كياناً طبيعياً ثابتاً بل هي أيضاً بناءٌ يُبنى، وأحياناً ما يُخترع اختراعاً. ويرجع جانب من المقاومة والعداء اللذين استغليّت بهما كتبٌ مثل الاستشراق ومن بعده اختراع التقاليد ثم أثبتا السوداء^(١) إلى أنها تقوض، فيما يبدو، الإيمان الساذج بالإيجابية المؤكدة والطابع التاريخي الذي لا يتغير لثقافة ما، أو لذات ما، أو لهوية قومية ما. ولا يمكن تفسير الاستشراق بأنه دفاع عن الإسلام إلا بحذف نصف حجتى، وهو النصف الذى أقول فيه (على نحو ما أفعل في كتاب لاحق هو تغطية الإسلام) إن المجتمع البدائي الذي ~~تطوّر~~ إليه بالميلاد ليس مُحَصَّنًا ضد الصراع التفسيري وأن ما يبدو في الغريب هي صورة ظهور الإسلام أو عودته أو نهوضه إنما هو

فى الحقيقة صراع فى المجتمعات الإسلامية حول تعريف الإسلام. ولما لم يكن يتفرد بالسيطرة الكاملة على هذا التعريف شخص واحد أو سلطة أو مؤسسة واحدة، فقد نشأ الصراع بطبيعة الحال. والخطأ المعرفى الذى ترتبه الأصولية ظنّها أن "الأصوليين" فئات لا تخضع للتاريخ، وأنهم لا يخضعون للفحص النقدي من جانب المؤمنين الصادقين، أى إنهم معصومون منه، ويفترضون أن على المؤمنين الصادقين أن يقبلوه دون مسائلة. وهكذا فإن المستمسين بالصورة المستعادة أو التى أحياها للإسلام فى أول عهوده يرون أن المستشرقين مصدر خطر لأنهم يعيثون بتلك الصورة، أو يشككون فيها أو يحاولون القول بأنها غير صادقة أو حتى غير متّزنة. وإذن فهم يرون أن فضائل كتابى ترجع إلى أنه أظهر الاخطار الخبيثة للمستشرقين وأنقذ الإسلام بصورة ما من مخالبهم.

لكننى لم أكن أتصور أننى توليت هذه المهمة، وإن كانت النظرة التى تقول بهذا لا تزال قائمة. ولهذا سببان. ففى المقام الأول لا يسهل على أى فرد أن يحيا بلا شكاة ولا خوف فى ظل القول بأن الحقيقة الإنسانية تتعرض باستمرار للتشكيل وإعادة التشكيل وأن كل ما يمكن اعتباره جوهرًا ثابتًا يتعرض للتهديد باستمرار. ومن ردود الفعل المألوفة إزاء هذا الخوف نزعة الوطنية، والقومية المتطرفة الكارهة للأجانب، بل ونعرة التعصب الوطنى المستهجنة. ونحن نحتاج جميعًا إلى أسس من نوع ما نقف عليها، والسؤال هو مدى التطرف فى رسمنا لهذه الأسس ومدى ثباتها. وموقفى فيما يتعلق بالإسلام 'الجوهري' أو الشرق 'الجوهري' ينحصر فى أن هذه الصور لا تزيد عن كونها صورًا، وأنها صور تساندها جماعة المسلمين المؤمنين وجماعة المستشرقين (ولبهذه المشاركة دلالتها). وأنا لا أعتراض على ما أسميته الاستشراق لا لأنه وحسب دراسة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية نابعة من الولىع بالقديم، بل لأنه، باعتباره مذهبًا فكريًا، يعالج حقيقة إنسانية دينامية مركّبة ومتعددة العناصر من وجهة نظر غير نقدية تنسب إلى هذه الحقيقة جوهرًا ثابتًا (وهو مذهب 'الجوهري')، وذلك يوحى بوجود حقيقة

شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر غريب يعارضها ولا يقل عنها ثباتاً ودواماً، وهو يراقب الشرق من مسافة بعيدة، وكذلك - إن صح التعبير - من علي. وهذا الموقف الزائف يُخفي التغير التاريخي. والأهم منه في نظري أنه يخفي مصالح المشرق. وعلى الرغم من محاولات رصد الفروق الدقيقة بين الاستشراق باعتباره جهداً علمياً بريئاً وبين الاستشراق باعتباره متواطئاً مع الإمبريالية، فمن المحال فصل هذه المصالح من طرف واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي بدأ مرحلته العالمية الحديثة بغزو نابليون لمصر في ١٧٩٨.

وأنا أعني التضاد العارخ بين الطرف الأضعف والطرف الأقوى، وهو التضاد الذي يتجلى منذ بداية اللقاءات الأوروبية الحديثة مع ما أسمته أوروبا 'الشرق'. انظر إلى الرصانة المتعمدة والنبزات الوقورة لكتاب وصف مصر الذي أمر نابليون بوضعه، وانظر إلى مجلداته الهائلة المترجمة التي تشهد بالجهود المنهجية لفيلق كامل من العلماء الفرنسيين الذين يساندتهم جيش حديث يقوم بالغزو الاستعماري، وانظر كيف تتضاد أمام هذا العمل الشهادة الفردية لشخص مثل عبد الرحمن الجبرتي، وهو الذي يصف في ثلاثة مجلدات منفصلة وقائع الغزو الفرنسي من وجهة نظر من تعرض للغزو. وقد يقول قائل إن وصف مصر لا يزيد عن كونه كتاباً علمياً، وإنه من ثم كتاب موضوعي يصف مصر في أوائل القرن التاسع عشر، ولكن وجود الجبرتي (الذي يجهله نابليون ويتجاهله) يوحى بخلاف ذلك: إن كتاب نابليون وصف "موضوعي" من وجهة نظر طرف قوى يحاول إبقاء مصر في الفلك الإمبريالي الفرنسي، وأما كتاب الجبرتي فمكتوب من وجهة نظر من دفع الثمن، من تعرض - مجازياً - للأسر والقهر.

وبتعبير آخر نقول إن الكتابين لا يمثلان وثائق "خامدة" تشهد بالتضاد الأبدى بين الشرق والغرب، بل إن كتاب وصف مصر وكتاب الجبرتي في التاريخ يشكلان معاً خبرة تاريخية مشتركة، نشأت منها خبرات أخرى مثلما وُجِدَتْ خبرات أخرى قبلها. ودراصة الأسس الدينامية التاريخية لهذه المجموعة من الخبرات تتطلب ما يزيد على الارتداد إلى القوالب النمطية مثل

”الصراع بين الشرق والغرب“. وهذا هو السبب الأول للخطأ في تفسير الاستشراق باعتباره عملاً معاديًا للغرب بصورة مستمرة، وهذه ”القراءة“ شأنها في ذلك شأن جميع القراءات القائمة على افتراض وجود تعارض ثنائي ثابت) تفضي على الكتاب صفة لا مبرر لها بل وتعمد الخروج منه بنتيجة تعلى من صورة الإسلام البريء الذي يشعر بالظلم.

وأما السبب الثاني لصعوبة تقبل معارضة حجتي للمذهب ”الجهري“، أي افتراض جوهر ثابت لأي فئة من الناس، فهو سبب سياسى وذو طابع أيديولوجى مُلح. لم يكن بمقدورى أن أتنبأ أن تصيح إيران، بعد عام من نشر الكتاب، مسرحًا لثورة إسلامية ذات آثار بعيدة المدى بصورة فلة، أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين سوف تتخذ مثل ما اتخذته من وحشية ومن امتداد زمنى، ابتداء بغزو لبنان عام ١٩٨٢ وحتى الانتفاضة في أواخر عام ١٩٨٧. ولم يؤدّ انتهاء الحرب الباردة إلى إسكات صوت الصراع، ناهيك بوضع حد له، بين الشرق والغرب، وهو الذى لا تبدو له نهاية ويمثله العرب والإسلام طرفًا أول، والغرب المسيحي طرفًا ثانيًا. وقد نشأت بعد ذلك صراعات أخرى أقرب رمزًا ولا تقل حدة عن تلك بسبب غزو الاتحاد السوفييتى لأفغانستان، منها التحديات التى طرحتها الجماعات الإسلامية للوضع الراهن في الثمانينيات والتسعينيات في بلدان متفاوتة الطابع مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وشتى ردود الفعل الأمريكية والأوروبية إزاءها؛ ومنها تشكيل الفصائل الإسلامية لمحاربة الروس في أفغانستان من قواعد في باكستان؛ ومنها حرب الخليج (١٩٩١)؛ ومنها استمرار تأييد إسرائيل؛ وظهور ”الإسلام“ باعتباره موضوعًا تتناوله الأقاليم المدعورة للصحفيين والباحثين، دون أن تقوم على دقة الفهم أو صحة المعلومات في كل الأحوال، وقد أدى ذلك كله إلى إشعال الإحساس بالاضطهاد لدى الذين يُرغمون، في كل يوم تقريبًا، على أن يعلنوا أنهم غربيون أو شرقيون. ولا يبدو أن أحدًا استطاع أن ينجو من التعارض بيننا

”نحن“ وبينهم ”هم“، وهو الذى أدى إلى تدعيم وتعميق وتشدد الإحساس بالهوية، والذى لم يعد علينا بأية فائدة.

وفى مثل ذلك السياق المضطرب، صاحب حسن الحظ وسوء الحظ معاً مصير الاستشراق. فاما الذين كانوا، فى العالم العربى والإسلامى، يشعرون بالقلق والتوتر إزاء التطاول الغربى، فقط بدا لهم أن الاستشراق أول كتاب يقدم إجابة جادة يُردُّ بها على الغرب الذى لم ينصت إنصتاً حقيقياً للشرق قط، ولم يغفر له على الإطلاق كونه شرقياً، ومازلت أذكر أن إحدى المراجعات العربية الأولى للكتاب أشارت إلى المؤلف باعتباره نصير العروبة، والمدافع عن المقيهورين والمظلومين، والذى جعل رسالته الاشتباك مع السلطات الغربية فى نزال لفردى ملحى رومانسى. وعلى الرغم مما فى هذا من المبالغة، فقد كان يعبر إلى حد ما تعبيراً حقيقياً عن إحساس العرب بالعداء المستديم من جانب الغرب، كما كان يقدم الرد الذى كان الكثيرون من المثقفين العرب يرون أنه الرد المناسب.

ولا أنكر أننى كنت حقاً واعياً، عندما كتبت هذا الكتاب، بصدق المقولة - من وجهة نظر ذاتية - التى يلمح إليها ماركس فى الجملة القصيرة التى استشهدت بها فى إحدى مقدمات فصول الكتاب (”لا يستطيعون تخيل أنفسهم، ولا بد أن يمثلهم أحد“) أى إنك لو أحسست بأنك قد حرمت فرصة الإدلاء برأيك فسوف تحاول جاهداً أن تتسنى لك هذه الفرصة: فالواقع يقول إن من يشغلون منزلة ثانوية يستطيعون الكلام، على نحو ما يشهد به تاريخ حركات التحرر فى القرن العشرين بأنصع صورة. لكننى لم أشعر قط بأننى أعمل على ترسيخ العداوة بين كتلتين سياسيتين وثقافتين متنافستين تتسمان بالجمود والتحجر، وهما اللتان وصفت أساليب بناءهما وكيف أدى ذلك إلى عواقب وخيمة حاولت تخفيف حدتها. فكما سبق أن قلت، أرى - على العكس من ذلك - أن تصور التعارض بين مثل هاتين الكتلتين تصور مُضلل ومكروه إلى أقصى حد، والأفضل أن نقلل قدر الطاقة من الثقة فى قدرته على تفسير أى شئ تفسيراً فعلياً، والاقتصار على اعتباره تاريخاً جذاباً لشئ

التفسير والمصالح المتنازعة. وسعدنى أن أسجل أن عددًا كبيرًا من القراء فى بريطانيا وأمريكا، وكذلك فى البلدان الناطقة بالإنجليزية فى إفريقيا وآسيا وأستراليا وبلدان البحر الكاريبى، رأوا أن الكتاب يؤكد حقائق الواقع الذى أطلقت عليه فى وقت لاحق مصطلح 'التمدنية الشفافية'، لا بصفتها تحييراً عن كراهية الأجانب، أو عن المشاعر القومية العدوانية ذات التوجه العنصرى.

ومع ذلك فقد كانت الآراء الشائعة تميل إلى اعتبار كتاب الاستشراق ضرباً من الشهادة على قنولات أصحاب المنزلة الثانوية - أى قدرة البؤساء فى الأرض على الرد - أكثر من ميلها إلى اعتباره بحثاً نقدياً يستند إلى التمدنية الثقافية فى تحليله للسلطة التى تستخدم المعرفة لتحسين حالها. وهكذا رأى الناس أثنى، باعتباره مؤلف الكتاب، انهض بدور سمين، ألا وهو دور الروى - الذى يمثل ذاته - بما تعرض من قبل للكتمان والنشوب فى النصوص العلمية لضرب من ضروب 'الخطاب' الذى كان أصحابه الغربيون 'يُكمِنُونَهُ' على مر التاريخ بحيث لا يقره الشرقيون بل غيرهم من الغربيين. وهذه قضية مهمة، وهى تزيد من الإحساس بوجود هويتين للبحث تتصارعان أو تتقاتلان، هير الأخذود الدائم الذى يتبدل هذا الكتاب نبذاً، وإن كان يفترض وجوده ويعتمد عليه، على ما فى هذا من مفارقة، فلم يكن أحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم، فيما يبدو، يقصد أن يكون أحد الشرقيين من قراء ما يكتب، إذ إن 'خطاب' الاستشراق، بما يتميز به من اتساق داخلى وقواعد صارمة فى التحليل، كان موجهًا إلى القراء و 'المستهلكين' فى المدن الغربية. وينطبق هذا على الذين أُكِنُّ لهم إعجاباً حقيقياً مثل إدوارد لين وجوستاف فلويسر، اللذين سحرتهما مصر، انطباقه على المديرين الاستعماريين المتعجرفين مثل اللورد كرومر، وعلى الباحثين الألمانيين مثل إرنست رينان، والأرستوقراطيين المتباهين مثل آرثر بلفور، إذ كانوا جميعاً يتحدثون عن الشرقيين الذين حكموهم أو درسوهم بنبرات تنم عن 'التفصل' وعن الكراهية. ولابد لى من الإقرار بأننى وجدت متعة معينة فى استراق السمع، دون دعوة، إلى شتى مقولاتهم والمناقشات الدائرة بين المستشرقين،

ومشعة تضامياً في نشر ما وجدته حتى يقرأه الأوروبيون وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا شك أنني تمكنت من ذلك لأنني عبرت الحدود الإمبريالية الذي يفصل الشرق من الغرب، وتغللت في حياة الغرب، ومع ذلك احتفظت بقدر من الصلة 'المضوية' بالمكان الذي أنتمى إليه أصلاً. وأنا أكرر أن ذلك كان يتمثل إلى حد بالغ في عبور الحواجز وتخطيها لا في الإبقاء عليها. وأعتقد أن كتاب الاستشراق يبين ذلك، خصوصاً عندما أقول إن الغاية المثالية للدراسة الإنسانية هي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشذان نمط من الدراسة المتحررة من السيطرة ومن النظرة 'الجوهرية'، أي التي تنسب جوهرًا للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس.

وقد زادت هذه الاعتبارات في الواقع من الضغوط التي يتعرض لها كتابي حتى يمثل شهادة ما على الجراح وسجلاً ما لضروب المعاناة، وكان الشعور السائد هو أن ذلك رُدَّ على الغرب تأخر كثيرًا عن مواعده. ويؤسفني ذلك الوصف المبسط لعمل مثل هذا العمل - وأنا ألتجأ هنا إلى التظاهر بالتواضع - إذ إن كتابي يحفل بظلال المعاني والتمييز فيما يقوله عن مختلف الأشخاص، ومختلف الفترات، ومختلف الأساليب في مجال الاستشراق. وكل تحليل من تحليلاتي يُدخِلُ تعديلاتٍ على الصورة، ويزيد من الاختلاف والفوارق، ويفصل المؤلفين عن بعضهم البعض والفترات عن بعضها البعض، وإن كانت جميعاً تنتمي إلى الاستشراق. وأما من يقرأ تحليلاتي عن شاتوبريان وفلوبيير، أو عن بيرتون ولين، دون أن يجد فروقاً في التوكيد، ودون أن يتخلى عما يتصوره من وجود رسالة 'مختلة'، تُجملها عبارة مبتذلة مثل "الهجوم على الحضارة الغربية"، فهو - في اعتقادي - يُقرُّ في البسيط ويخطئ أيضاً، لكنني أعتقد كذلك أنه من الصواب تماماً أن نقرأ بعض 'نقات' المستشرقين المحدثين مثل برنارد لويس، وهو الذي يصير على موقفه إصراراً يكاد يثير الضحك، باعتبارهم شهوداً على العداء السياسي والدوافع السياسية، وهي الحقيقة التي تحاول نبراتهم المهذبة ويحاول استعراضهم غير المُفتِّح للمعرفة أن يخفوها.

وهكذا نعود من جديد إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، وهو ما لا أنظره بأنه غير ذي صلة بمحتواه. ومن أنصح ما عبر عن ذلك الارتباط بين كتابي والسياق المذكور ما ورد في مراجعة للكتاب كتبها الباحث باسم مُسَلَّم (MERIP, 1979) وهي التي تحفل بالنظرات الشاذة وذلك التمييز. وهو يبدأ بمقارنة كتابي بكتاب سابق كتبه الباحث اللبناني ميخائيل رستم بالعربية، ويُقَطِّع فيه الألقمة عن الاشتراق عام ١٨٩٥ بعنوان كتاب الغريب في الغرب، لكنه يقول عندئذ إن الفرق الرئيسي يتنا هو أن كتابي يدور حول الحسارة، على عكس كتاب رستم، ويقول مُسَلَّم :

إن رستم يكتب باعتباره رجلاً حُرّاً، وفرداً من أفراد مجتمع حر، فهو سوري، وعربي بلغته، ومواطن في دولة عثمانية لا تزال مستقلة... وبخلاف ميخائيل رستم، لا يتمتع إدوارد سعيد بهوية يقيها الجميع، بل إن أشخاصه أنفسهم في نزاع. وربما يشعر إدوارد سعيد وأبناء جيله أحياناً أنهم لا يعتمدون على ما هو أصلب من أطلال المجتمع السوري الذي تحطم منذ أيام ميخائيل رستم، وعلى الذاكرة. ولقد تسنى للآخرين في آسيا وإفريقيا تحقيق النجاح في عصر التحرر الوطني الذي نشهده، وأما هنا، وغثن النقيض من ذلك، وهو مما يحز في النفس، فلا نجد إلا المقاومة المستميتة ضد قوى غلبة، بل، وحتى الآن، لا نجد إلا الهزيمة: إن كاتب هذا الكتاب ليس أي "عربي" بل هو عربي ذو خلفيّة معينة وخبرة محدّدة. (ص ٢٢).

وَمُسَلَّم على حق في استيعاده قيام أحد أبناء الجزائر بكتابة كتاب من نوع هذا الكتاب نفسه، المشائم بصفة عامة، وخصوصاً كتابي الذي لا يكاد يتحضر على الإطلاق لتاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال إفريقيا، ومع الجزائر على أخص الخصوص. وهكذا فلو كانت أقبل الانطباع العام بأن الاستفراق مكتوب في ظل وقائع التاريخ الصلبة إلى أقصى حد، والتي تنطلق بالحسارة الشخصية والتمزق الوطني - وكانت جولدا مائير، رئيسة الوزراء

الإسرائيلية آنذاك، قد أدلت، قبل كتابتي الاستشراق بأعوام معدودة، بتصريحها ذى الطابع الاستشراقى العميق، الذى ذاعت سمعته السيئة، عن عدم وجود شعب فلسطينى - أقول إذا كنت أقبل ذلك الانطباع العام، فإننى أضيف أيضاً أن مرامى لم يكن يقتصر فى هذا الكتاب، أو فى الكتابين اللذين تبعاه مباشرة وهما مسألة فلسطين (١٩٨٠) وتغطية الإسلام (١٩٨١) على اقتراح برنامج سياسى لاستعادة الهوية والنهضة الوطنية. وكان الكتابان اللاحقان يحاولان، بطبيعة الحال، استكمال النقص فى الاستشراق، ألا وهو ما يمكن أن تكون عليه - من وجهة نظر شخصية - الصورة البديلة لبعض عناصر الشرق، وهما فلسطين والإسلام، على الترتيب .

لكننى ظللتُ فى جميع أعمالى مستمسكاً بموقفى الأساسى وهو انتقاد النزعة الوطنية المتباهية العمياء، وكانت صورة الإسلام التى مثَّلتُ لها لا تقوم على 'خطاب' التوكيد والجمود المذهبى المستند إلى ما يسمى بالصحة أو الصواب، بل على القول بوجود جماعات التفسير داخل وخارج العالم الإسلامى، وبأنها تتواصل فيما بينها فى حوار بين أنداد. وأما نظرتى الخاصة بفلسطين فلم تتغير حتى اليوم، وهى التى عبرت عنها أصلاً فى كتابى مسألة فلسطين، حيث عبرت عن شتى ضروب التحفظات بشأن نزعة التعصب للسكان الأصليين التى لا تبالى بشئ، ويطابع الكفاح العسكرى الذى تنفق عليه آراء الوطنيين، وحيث اقترحت بديلاً يتمثل فى إلقاء نظرة ناقدة على البيئة العربية، وعلى التاريخ الفلسطينى، وحقائق الواقع الإسرائيلى، والخروج من ذلك بنتيجة صريحة تقول بأن الخلاص من الحرب التى لا تنتهى لن يتوافر إلا بتسوية على أساس التفاوض بين الجماعتين اللتين تتعرضان للمعاناة، أى العرب واليهود. (ولابد أن أشير إشارة عابرة إلى أنه رغم ترجمة كتابى عن فلسطين ترجمة عبرية بديعة فى أوائل الثمانينيات، نشرتها دار مفراس، وهى دار نشر إسرائيلية صغيرة، فلا يزال غير مترجم إلى العربية حتى اليوم. وكان كل ناشر عربى يبدى اهتماماً بالكتاب يطلب منى أن أحذف الأجزاء التى تتضمن نقداً صريحاً لأحد النظم الحاكمة العربية (ومن بينها منظمة التحرير الفلسطينية) غير أننى كنت دائماً أرفض ذلك الطلب) .

■ تدويل طبعة ١٩٩٥ ■

ويؤسفى أن أقول إن استقبال العرب للطبعة العربية من الاستشراق، على الرغم من الترجمة المرموقة التى قام بها كمال أبو ديب، كان لا يزال يتجاهل ذلك الجانب من كتابى الذى أقلل فيه من شأن الحماس الوطنى، الذى استنبطه البعض من دراسى النقدية للاستشراق، والذى قَرَّبَتْهُ بَنَزَعَاتِ الهيمنة والسيطرة التى نَحْدُها أيضاً فى الإمبريالية. وأما أهم ما أنجزه أبو ديب فى ترجمته التى اجتهد فيها اجتهداً كبيراً فهو تحجبه شبه الكامل للشعائر الغربية المعربة، إذ إنه يترجم بعض المصطلحات الفنية مثل 'الخطاب'، أو المحاكاة، أو النموذج، أو الشفرة فى إطار البلاغة الكلاسيكية للتراث والتقاليد العربية، وكان يرمى بذلك إلى أن يضع كتابى داخل تراث اكتمل تشكيله، فكأنما كان يخاطب 'الآخر' من منظور التكافؤ والمساواة الثقافية. وكان المنطق الذى يستند إليه فى ذلك هو إثبات إمكانية تقديم بحث نقدى معرفى فى إطار التراث العربى، مثل تقديمه فى إطار التراث والتقاليد الغربية.

ومع ذلك، فإن الإيحاء بالمواجهة بين عالم عربى كثيراً ما تُرسم صورته فى إطار عاطفى، وبين عالم غربى يستشعر العرب وجوده فى إطار يزيد طابعه العاطفى عن ذلك، قد طمس حقيقة القصد من كتاب الإستشراق وهو أن يكون دراسة للبحث النقدي لا تأكيداً للتناقض الراسخ بين هويتين متحاربتين. كما كان القصد من الواقع الفعلى الذى وصفته فى الصفحات الأخيرة من الكتاب، أى وجود نظام فكرى تحليلى قوى يفرض هيمنته على نظام آخر، هو أن يكون بمثابة الطلقة الأولى فى مناظرة قد تدفع القراء والنقاد العرب إلى الاشتباك بعزم وتصميم أقوى مع الاستشراق. وكنت أحياناً ما أتعرض للتأنيب لأننى لم أهتم اهتماماً أدق بكارل ماركس (إذ إن أكثر الفقرات التى اختصها النقاد العقائديون بالهجوم فى العالم العربى والهند مثلاً كانت الفقرات التى تتحدث عن موقف ماركس الاستشراقى الخاص) وأعمين أن مذهبه الفكرى قد ارتفع فوق جوانب تعصبه الظاهرة، كما كنت أتعرض للانتقاد بسبب عدم تقديرى للمنجزات العظيمة للاستشراق أو للغرب وهلم جراً. ويبدو لى أن اللجوء إلى الماركسية أو "الغرب" باعتبار أى منهما

‘مذهباً’ أو نظاماً كلياً متماسكاً، يشبه ضروب الدفاع عن الإسلام في كونه محاولة لاستخدام مذهب ‘صحيح’ في تخطيم مذهب آخر .

وفي تصوّر أن الفرق بين ردود الفعل العربية وغيرها إزاء الاستشراق يعتبر مؤشراً دقيقاً بين كيف أثرت عقود الخسارة والإجباط وغياب الديمقراطية في الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة العربية، وقد قصدت بكتايب أن يصبح جزءاً من تيار فكري قائم بالفعل ويهدف إلى تحرير المثقفين من أصفاد بعض المذاهب مثل الاستشراق : أى إننى أردت للقراء أن ينتفعوا بكتايبى في إجراء دراسات جديدة خاصة بهم تلقى الضوء على الخبرة التاريخية للعرب وغيرهم بمنهج سمح يزيد من طاقاتهم. ولقد حدث هذا قطعاً في أوروبا والولايات المتحدة وأستراليا وشبه القارة الهندية، وبلدان البحر الكاريبي، وأيرلندا، وأمريكا اللاتينية وبعض مناطق في إفريقيا. ويسعدنى ويسرنى أن كتاب الاستشراق كانت له أهميته في دراسة ‘الخطاب’ الخاص بالثقافتين الإفريقية والهندية، وتحليلات تاريخ من يشغلون مكانة ثانوية، وفي دراسة العلوم السياسية، وتاريخ الفن، والنقد الأدبي، وعلم الموسيقى، إلى جانب التطورات الجديدة الشاسعة في ‘الخطاب’ النسوى أى الخاص بقضايا المرأة، و ‘خطاب’ الأقليات. ولا يبدو أن ذلك ما حدث (في حدود قدرتي على الحكم) في العالم العربى لسببين أولهما ما رآه العرب من تركيز كتايبى على أوروبا في اختيار النصوص، وهم محقون في ذلك، والثانى هو ما يقوله مُسلّم من أن المعركة في سبيل البقاء الثقافى تشغلهم إلى الحد الذى يجعلهم يفسرون كتايبى تفسيراً أقل نفعاً، من ناحية الإتيان بالشعر، وأقرب إلى الدفاع إما عن ‘الغرب’ أو ضد ‘الغرب’.

ومع ذلك فإن أوساط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين الذين يلتزمون الصرامة والصلابة هاجمت الاستشراق بل وجميع كتبى الأخرى وأعربت عن رفضها له ولها بسبب ‘رواسب’ النزعة الإنسانية فيها، وتناقضاتها النظرية، والمعالجة غير المكتملة، بل وحتى العاطفية، لدور القوى المؤثرة في غيرها.

ولقد سعدت بهذا الهجوم ! فالاستشراق كتاب يناصر قضية معينة، وليس آلة نظرية. ولم يستطع أحد حتى الآن أن يسوق أدلة مقنعة على أن الجهد الفردي لا يخرج عن المألوف أو على أنه يتميز بالأصالة بالمعنى الذى وضعه لها الشاعر الإنجليزي جيرارد مانلى هويكنز، وهذا على الرغم من وجود المذاهب الفكرية وضروب 'الخطاب' والهيمنة (وإن لم يكن أى منها فى الواقع يخلو من الفجوات أو يتسم بالكمال أو الحتمية). ولقد كان اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية (مثل ثقافة الإمبريالية التى تحدثت عنها فى الثقافة والإمبريالية وهو تيمة هذا الكتاب، الذى صدر عام ١٩٩٣) نابعاً من اختلاف أشكاله واستحالة التنبؤ بمساره وهما الصفتان اللتان تمنحان كتاباً مثل ماسينيون وبيرتون قوة مدهشة، بل وجاذبية. وأما ما حاولت الحفاظ عليه فى تحليلي للاستشراق فهو قدرته على الجمع بين الاتساق والتناقض، وتأثيره الذى لا يمكن التعبير عنه إلا إذا احتفظ المرء - كاتباً وناقداً - بالحق فى إبداء قدر ما من القوة الشعورية، أى الحق فى أن يفعل، ويغضب، ويدهش بل ويتهيج. وقد دارت مناقشة حول هذا الكتاب فى دراستين الأولى بقلم جاين براكاش والثانية بقلم روزاليند أوهانلون ودافيد واشيروك، وأعتمد أن علينا، للسبب الذى أوردته آنفاً، ألا نبخس قدر دراسة براكاش فإن منهجها 'ما بعد البنىوى' يتميز بالمزيد من المرونة^(١). ولهذا السبب نفسه لا يمكننا معارضة دراسات هومي بابا، وجاياترى سبيفاك، وآشيس ناندى، التى تقوم على افتراض وجود علاقات ذاتية، تتمتع بقوة مذهلة أحياناً، وتولد عن الاستعمار، ولا نملك أن نرفض ما يقولونه بسبب مساهمته فى تفهمنا للثقافة 'الإنسانية' التى تنصها بعض النظم، مثل الاستشراق.

ولاختتم الآن هذا الاستعراض للتحويلات النقدية التى مرَّ بها كتاب الاستشراق بإشارة إلى المجموعة التى كانت أعلى الجميع صوتاً، كما هو متوقع، فى الاستجابة لكتابى، أى جماعة المستشرقين أنفسهم، ولأقل بداية إنهم لم يكونوا الجمهور الرئيسى الذى أخاطبته، على الإطلاق، بل إننى قصدت إلى إلقاء بعض الضوء على ممارساتهم حتى يزيد وعى أصحاب

المذهب 'الإنساني' الآخرين بخطوات البحث الخاصة في مجال معين والنسب الذي ينحدر منه هذا المجال، فلقد ظل مصطلح الاستشراق، لفترة طالت فامعنت في الطول، محصوراً في تخصص مهني دقيق، فحاولت أن أبين تطبيقاته، ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيدولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية. فلم يكن القصد من وصف شخص ما بأنه شرقي، على نحو ما دأب عليه المستشرقون، ينحصر في الإشارة إلى أن لغة هذا الشخص وجغرافية بلاده وتاريخه من موضوعات الدراسة العلمية، بل كثيراً ما كان ذلك التعبير يرمي إلى الخطأ من شأن الشخص ويعني أنه ينتمي إلى سلالة دنيا من البشر، وإن كان ذلك لا ينفي أن كلمة "الشرق" كانت ترتبط في أذهان بعض المبدعين مثل نيرفال وسيجالين ارتباطاً رائعاً وخلاباً بالغرابة، والبهاء، والغموض، والوعد، ولكن الكلمة كانت بمثابة تعميم تاريخي مغرق في شموله. وبالإضافة إلى هذه المعاني التي استعملت فيها كلمات الشرق، والشرقي، والاستشراق، أصبح مصطلح المستشرق يمثل أيضاً العالم المتخصص والباحث الأكاديمي أساساً في لغات الشرق وتاريخ بلاد الشرق. ومع ذلك، وكما قال لي المرحوم ألبرت حوراني في رسالة أرسلها إليّ في مارس ١٩٩٢، قبل رحيله المبكر والمحزن عن هذا العالم ببضعة أشهر، فقد أدى كتابي، بسبب قوة حجته (التي قال إنه لا يستطيع أن يلومني عليها) إلى أن أصبح من شبه المحال استخدام مصطلح الاستشراق بمعنى محايد، وذلك بعد أن اكتسب إلى حد بعيد صفة السباب. واختتم رسالته قائلاً إنه لا يزال يود الإبقاء على استعمال المصطلح في وصف "مبحث علمي محدود، باهت إلى حد ما وإن كان صحيحاً".

وعندما نشر حوراني مراجعته التي تتميز بالانزاع بصفة عامة لكتاب الاستشراق عام ١٩٧٩ عبر عن أحد اعتراضاته عليه قائلاً إنني أركز على المبالغ والعنصرية والعداء في الكثير من كتابات المستشرقين، لكنني أتجاهل ذكر منجزاته العلمية والإنسانية الكثيرة. وكان من بين الأسماء التي ذكرها

مارشال هودجسون، وكلود كاهن، وأندريه ريمون، وكلهم (إلى جانب المؤلفين الألمان الذين تقضى التقاليد بذكرهم) عن ينبغي الإقرار بمساهماتهم الحقيقية فى المعرفة الإنسانية. ولكن هذا لا يتناقض مع ما أقوله فى الاستشراق، والفرق هو أننى أصبر إصراراً على أن "الخطاب" الاستشراقى نفسه تسوده مجموعة من المواقف التى تشكل هيكلاً من المحال تنحيته جانباً أو عدم أخذه فى الحسبان. وأنا لا أرمع فى أى مكان من كتابى أن الاستشراق شر أو مائع أو ذو صورة واحدة فى عمل كل مستشرق، لكنى أقول وأؤكد أن رابطة المستشرقين لها تاريخ محدد فى التواطؤ مع السلطة الامبريالية، ومن العبث أن ننكر الصلة بينهما.

وهكذا فإذا كنت أعاطف مع التماس حورانى، فإننى أتشكك حقيقةً فى إمكان الفصل الكامل بين فكرة الاستشراق، بمفهومه الصحيح، وبين الظروف التى تكتنفه، والتي تتميز بتعقيد أشد إلى حد ما، ولا تعلق من شأنه فى جميع الأحوال. وإذا فلتتخيل الحد الأقصى وهو أن الباحث المتخصص فى وثائق الأرشيف العثمانى أو الفاطمى مستشرق بالمعنى الذى يقصده حورانى، لكن علينا مع ذلك أن نسأل أين وكيف تجرى هذه الدراسات اليوم، وما هى المؤسسات والهيئات التى تدعمها؟ ولقد عمد الكثيرون الذين كتبوا بعد ظهور كتابى إلى طرح هذه الأسئلة على الباحثين، حتى أعمقهم وأشدهم زهداً فى الدنيا، وكانت النتائج مذهلة فى بعض الأحيان.

ومع ذلك فلقد شهدنا محاولة واحدة متصلة الحلقات لبناء حجة تقول إن إجراء بحث نقدى للاستشراق (وبحسبى بصفة خاصة) لا معنى له ويمثل على نحو ما انتهاكاً لفكرة البحث العلمى المنزه عن الهوى نفسها، وهى المحاولة التى يقوم بها برنارد لويس، الذى خصصت له عدة صفحات نقدية فى كتابى. فبعد ظهور الاستشراق بخمسة عشر عاماً كتب لويس سلسلة من المقالات، جمع بعضها فى كتاب عنوانه الإسلام والغرب. ويتكون أحد الأقسام الرئيسية فى هذا الكتاب من هجوم على، ومن حوله فصول ومقالات أخرى تحشد مجموعة من المقولات المهلهلة التى يتميز بها الاستشراق من

أمثال القول بأن المسلمين ساخطون على الحداثة، أو بأن الإسلام لم يفصل يوماً ما بين الكنيسة والدولة، وهلم جرأً، وهو يعلنها جميعاً بأقصى قدر من التعميم، ودون أن يشير إلى الفوارق بين المسلمين الأفراد، أو بين مجتمعات المسلمين، أو بين تقاليد المسلمين، أو حسب التاريخ الإسلامى. ولما كان لويس قد عين نفسه متحدثاً بلسان رابطة المستشرقين التى أقمت على أساسها بحثى النقدى أصلاً، فقد يجدر بنا أن نزيد قليلاً من الحديث عن خطوات عمله. أما أفكاره فهى شائعة، للأسف، بين صغار مساعديه ومقلديه، وهم الذين تنحصر مهمتهم، فيما يبدو فى تنبيه "المستهلكين" الغربيين إلى الخطر الذى يتهددهم، والنابع من عالم إسلامى ساخط، خلقه الله غير ديموقراطى وميلاً للعنف.

ولكن ما يلجأ إليه لويس من حشو وتطويل لا يكاد يخفى الأسس الأيديولوجية لموقفه، وقدرته الفذة على الخطأ فى كل شئ يقوله تفسيرياً. وهذه، بطبيعة الحال، صفات مألوفة فى سلالة المستشرقين، وإن كان بعضهم يتحلى، على الأقل، بالأمانة فى التعبير عن تحقيره للشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية. إلا لويس ! إنه يمضى فى تشويه الحقيقة، وفى إقامة القياس الفاسد، وفى التلميح، فى المناهج التى يكسوها بقشرة من سلطة من يعلم كل شئ، ويتحدث بنبرات هادئة واثقة، ويفترض أن ذلك كله من سمات الباحثين. وهاك هذا المثال الذى يمثل خير تمثيل، ألا وهو مقارنته البحث النقدى الذى أجرته للاستشراق بهجوم مفترض على الدراسات اليونانية القديمة، قائلاً إن الهجوم عليها عمل أحمق. وأنا لا أشك أن مثل هذا الهجوم عمل أحمق، ولكن شتاناً بين الاستشراق والدراسات اليونانية القديمة ! إن الاختلاف بينهما اختلاف جذرى، فالأول يمثل محاولة لوصف منطقة كاملة من العالم، وهى محاولة مصاحبة للفتح الاستعمارى لها، وأما الثانى فلا علاقة له على الإطلاق بالفتح الاستعمارى لليونان فى القرنين التاسع عشر والعشرين، كما إن الاستشراق يعبر عن نفوره من الإسلام، والدراسات الهيلينية تعبر عن تعاطفها مع اليونان القديمة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن اللحظة السياسية الراهنة التي تحفل بصفحات لا تحصى من القوالب النمطية العنصرية المعادية للعرب والمسلمين (دون وجود أى هجوم على اليونان القديمة) تسمح لبرنارد لويس بإصدار أقوال غير تاريخية وذات أغراض سياسية مقصودة، فى صورة حجة علمية، وهو موقف يتفق تمامًا مع أسوأ جوانب الاستشراق الاستعماري القديم الطراز⁽³⁾. ومن ثم فإن عمل لويس يعتبر جزءاً من المناخ السياسى الراهن لا المناخ العلمى الحديث.

وأما الإيحاء - على نحو ما يوحي به لويس - بأن فرع الاستشراق الذى يتناول العرب والإسلام مبحث علمى وأنه من ثم يمكن أن يشغل نفس المرتبة التى يشغلها فقه اللغة الكلاسيكى فهو إيحاء سخيف وغير معقول، ولا يصح تشبيه هذا بذلك إلا كما يصح تشبيه أحد المتخصصين فى اللغة العربية والمستشرقين من الإسرائيليين الذين يعملون لحساب سلطات الاحتلال فى الضفة الغربية وغزة ببعض الباحثين مثل فيلا موفيتس أو مومسين. إذ إن لويس يريد، من ناحية، أن يضع الاستشراق الإسلامى فى منزلة مجال البحث العلمى البرئ المتقَد حماساً، ويريد، فى الناحية المقابلة، أن يتظاهر بأن الاستشراق مجال يتميز بدرجة بالغة من التعقيد والتنوع والتخصص التقنى إلى الحد الذى يستحيل معه أن يتخذ شكلاً يتيح لأى شخص من غير المستشرقين (مثل ومثل الكثيرين سواى) أن ينتقده. ولكن الاهتمام الأوروبي بالإسلام لم ينشأ، كما سبق لى أن ذكرت، من حب الاستطلاع بل من الخوف من منافس للمسيحية يتميز بوحده وصلابته وبقوته الجبارة ثقافياً وعسكرياً. وكان أوائل الباحثين الأوروبيين فى الإسلام، على نحو ما بينه مؤرخون كثيرون، من أرباب المجادلات القروسطية الذين كتبوا ما كتبه لدرء خطر جحافل المسلمين التى تهددهم وخطر الارتداد عن الدين المسيحى. وقد استمرت هذه "التوليفة" من الخوف والعداء، بصورة ما، حتى يومنا هذا، سواء فى الاهتمام العلمى أو غير العلمى بالإسلام، وهو الذى يُنظر إليه على أنه دين ينتمى إلى منطقة معينة من مناطق العالم - هي الشرق - وهى التى

غدت تمثل الثقل الموازن - خياليًا وجغرافيًا وتاريخيًا - لأوروبا أو ضد أوروبا والغرب.

وأما أهم المشكلات الشائكة الخاصة بالاستشراق الإسلامي أو العربي فتكمن أولاً في الأشكال التي اتخذتها الرواسب القروسطية التي لا تزال بيننا ولا تزال تتشبث بمواقعها، وتكمن ثانياً في العلاقات التاريخية والسوسيولوجية بين الاستشراق وبين المجتمعات التي أفرزته، إذ نرى، مثلاً، تلك الروابط القوية بين الاستشراق وبين المخيلة الأدبية، وكذلك بين الاستشراق وبين الوعي الإمبريالي، ويرونا في الكثير من فترات التاريخ الأوروبي ذلك التجاوب الدائب بين ما كتبه العلماء والمتخصصون وما غدا الشعراء والروائيون والسياسيون والصحفيون يقولونه عن الإسلام. وبالإضافة إلى هذا - وهذه هي المسألة الجوهرية التي يرفض برنارد لويس أن يتناولها - نلمح ذلك التوازي الشديد (وإن يكن يسير الإدراك) بين سطوع نجم النشاط العلمي الحديث في الاستشراق وبين اكتساب بريطانيا وفرنسا إمبراطوريات شاسعة في الشرق.

وعلى الرغم من أن العلاقة بين التعليم الكلاسيكي البريطاني المعتاد وتوسيع الإمبراطورية البريطانية علاقة أشد تعقيداً مما يفترضه لويس، فلن نشهد توازياً أشد نصوعاً بين السلطة والمعرفة في تاريخ فقه اللغة الحديث من توازيهما في الاستشراق، إذ استمدت الدول الاستعمارية جانباً كبيراً من المعلومات والمعرفة بالإسلام والشرق، وهو ما استخدمته في تبرير استعمارها، من الدراسات الاستشراقية، وأثبتت دراسة حديثة بعنوان *الاستعمار ومحنة ما بعد الاستعمار*⁽¹⁾ شارك فيها مؤلفون كثيرون، وتتميز بغزارة وثائقها، أن المعرفة الاستشراقية قد استخدمت في الإدارة الاستعمارية لجنوبي آسيا، ولا يزال التبادل أو التفاعل قائماً إلى حد كبير بين المتخصصين في دراسة المناطق، مثل المستشرقين، وبين وزارات الخارجية. أضف إلى هذا أن عدداً كبيراً من الصور النمطية للمسلمين والعرب، وهي التي تُبرز النزعة الحسية، والكسل، والإيمان بالقضاء والقدر، والقسوة، والانحطاط، والبهاء، والتي نجدها في

كتابات الكتاب من جون بوكان إلى ف. س. نايول، تمثل كذلك تلك الافتراضات المسبقة التي يقوم عليها مجال الاستشراق الأكاديمي المتأخم لهذه الكتابات. وعلى العكس من ذلك، نجد أن تبادل القوالب النمطية بين الدراسات المتخصصة في الهند والصين من ناحية، وبين الثقافة العامة من ناحية أخرى، لا يتمتع بالازدهار نفسه، على الرغم من العلاقات والاستعارات الملحوظة. بل ولا نرى تشابهاً كبيراً بين الحال السائدة في أوساط الدارسين الغربية للصين والهند وبين حال الكثيرين من الدارسين المحترفين للإسلام، في أوروبا والولايات المتحدة، وهم الذين يقضون حياتهم في دراسة الموضوع، ولكنهم يجدون من المحال عليهم أن يحبوا الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، ناهيك بالإعجاب بهما.

وأما من يقول، مثلما يقول لويس ومقلدوه، إن أمثال هذه الملاحظات جسيماً لا تزيد عن كونها مسألة اعتناق "فضايات رائجة" فهو لا يتصدى للإجابة على الأسئلة التالية : لماذا قام ويقوم الكثيرون، مثلاً، من المتخصصين في الإسلام بإسداء المشورة، بصورة منتظمة، بل وبالعامل النشط لدى حكومات تمثل خططها في العالم الإسلامي في الاستغلال الاقتصادي، أو السيطرة، أو العدوان الصريح؟ أو لماذا يشعر كثير من الباحثين في الإسلام، مثل لويس نفسه، شعوراً تلقائياً بأن واجبه يتضمن شن الهجمات على الشعوب العربية أو الإسلامية متظاهرين بأن الشقافة الإسلامية "الكلاسيكية" يمكن أن تكون، رغم ذلك، موضوع الاهتمام العلمي النزيه؟ إن مشاهدة المتخصصين في تاريخ طوائف الحرفيين الإسلامية في القرون الوسطى الذين ترسلهم وزارة الخارجية الأمريكية في بعثات لإحاطة أفراد البعثات الدبلوماسية الأمريكية في الخليج بقضايا أمن الولايات المتحدة في المنطقة لا توحى تلقائياً بأى تشابه بحب اليونان القديمة الذى ينسبه لويس إلى فقه اللغة الكلاسيكي مفترضاً أنه مجال من المجالات المرادفة للاستشراق.

وليس من المدهش إذن أن نجد أن مجال الاستشراق الإسلامى والعربى، الذى يتسم باستعداده الدائم لإنكار تواطؤه مع سلطة الدولة، قد عجز إلى عهد جد قريب عن تقديم بحث نقدي 'داخلي' عن الارتباطات التى وصفها

لتوى، وأن لويس يستطيع أن يصدر التصريح الغريب بأن نقد الاستشراق نقد "لا معنى له". وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبي الذى تلقاه عملى هذا من "المتخصصين"، وباستثناءات قليلة، قد اتضح أنه، مثل نقد لويس، لا يزيد عن الوصف المبتذل لقيام شخص عادى بانتهاك حرمة ضيعة أحد كبار الملأك. وأما الفئة الوحيدة من المتخصصين (أيضاً باستثناءات قليلة) التى حاول أفرادها معالجة ما أناقشه - وهو الذى لا يقتصر على مضمون الاستشراق بل يتضمن علاقاته، وارتباطاته، واتجاهاته السياسية، ونظراته للعالم - فكانوا من المتخصصين فى دراسة الصين والهند، ومن أبناء الجيل الجديد من باحثى الشرق الأوسط، المفتحين على المؤثرات الجديدة وكذلك على الحجج السياسية التى يتضمنها البحث النقدي للاستشراق، ومن الأمثلة عليهم بنجامين شوارتز، من جامعة هارفارد، الذى انتهز فرصة إلقاء خطاب توليه رئاسة جمعية الدراسات الآسيوية فى عام ١٩٨٢ لا للتعبير فقط عن اختلافه مع بعض ما وُجّه لى من نقد بل أيضاً للترحيب بالحجج الفكرية التى سقّتها.

وأما كبار المتخصصين فى الدراسات العربية والإسلامية فإن ردود أفعالهم تشى بالإحساس بالإساءة البالغة والظلم الشديد، وهو الذى يمثل لهم بديلاً عن صورة ذواتهم، فمعظمهم يستعمل كلمات مثل "الإساءة" و"تلويث السمعة" و"السب العلنى"، كأنما كان النقد نفسه انتهاكاً غير مسموح به لحرمة ضيعتهم الأكاديمية المقدسة. وأما الدفاع الذى قدمه لويس فينبئ بوضوح عن سوء الطوية، إذ إنه كان ولا يزال يفوق المستشرقين جميعاً فى انحيازه العدائى المشيوب ضد القضايا العربية (وغيرها) الذى أعرب عنه فى عدة أماكن مثل الكونجرس الأمريكى ومجلة كومنتارى وغيرها، ولذلك فإن الرد الصحيح عليه يجب أن يتضمن وصف ما يمثله برنارد لويس سياسياً وسوسيلوجياً عندما يتظاهر بأنه يدافع عن "شرف" مجال عمله، فما هذا الدفاع، على نحو ما سوف يتضح بجلاء، سوى تركيبة معقدة من أنصاف حقائق ترمى إلى تضليل القراء غير المتخصصين.

وأقول بعبارة موجزة إننا نستطيع أن ندرس العلاقة بين الاستشراق الإسلامى أو العربى وبين الثقافة الأوروبية الحديثة دون أن نقوم فى نفس الوقت بذكر كل مستشرق ظهر على هذه البسيطة، أو كل ضرب من التقاليد الاستشراقية، أو كل شئ كتبه المستشرقون، ثم نضع ذلك كله فى سلة واحدة ونطلق عليه صفة الإمبريالية الفاسدة التى لا قيمة لها. وعلى أية حال فانا لم أفعل ذلك قط، فمن الجهل المطبق القول بأن الاستشراق مؤامرة، أو الإيهام بأن "الغرب" شر، وكلاهما من السخافات التى تجاسر لويس يوقاحة فنسبها إلى، هو وتابعه - الذى يتولى التعليق على الأحداث الجارية - وهو العراقى كنعان مكية. ومن ناحية أخرى، فإنه من التفاف التفاضى عن السياقات الثقافية والسياسية والأيدولوجية والمؤسسية التى يكتب الناس فى أطرها ويفكرون ويتحدثون فيها عن الشرق، سواء كانوا باحثين أو غير باحثين. وعلى نحو ما سبق لى أن ذكرت، أرى أهمية بالغة لتفهم سبب معارضة غير الغربيين من ذوى التبصر والرشاد للاستشراق، ألا وهو إدراكهم أن 'خطاب' الاستشراق الحديث 'خطاب' سلطة نابعة من حقبة استعمارية، وهم محقون فى ذلك، كما كان هذا موضوع ندوة متميزة عقدت فى الآونة الأخيرة بعنوان الاستعمار والثقافة^(٥). وفى إطار هذا الضرب من 'الخطاب'، الذى يقوم أساساً على افتراض أن الإسلام كيان موحد متحجر لا يتغير ومن ثم يقبل التسويق على أيدي "الخبراء" ابتغاء تحقيق مصالح سياسية محلية قوية، لا يستطيع المسلمون أو العرب، ولا أى شعب من الشعوب الأخرى الصغرى التى سلبت إنسانيتها، أن يتعرفوا على أنفسهم باعتبارهم بشراً، أو على من 'يراقبونهم' باعتبارهم باحثين وحسب. والأغلب أن يروا فى 'خطاب' الاستشراق الحديث، وفى نظائره فى المعارف المائلة التى بُنيت للسكان الأمريكيين الأصليين ولأبناء إفريقيا، اتجاهًا مُزْمَنًا إلى إنكار أو إبطال أو تشويه السياق السياسى لأمثال هذه المذاهب الفكرية ابتغاء الحفاظ على خرافة نزاهة البحث العلمى .

ومع ذلك فلا أود الإيحاء بأن آراء برنارد لويس، على الرغم من شيوع أمثال هذه الآراء، كانت الآراء الوحيدة التي ظهرت أو تدعمت في أثناء السنوات الخمس عشرة الماضية. ومن الصحيح قطعاً أن بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة قد تدافعوا، منذ انهيار وتفكك الاتحاد السوفييتي، إلى اعتبار أن الإسلام الذي أضفوا عليه صبغة الشرق يمثل امبراطورية شر جديدة. ومن ثم غمرت أجهزة الإعلام الإلكترونية والمطبوعة صور نمطية تحط من شأن المسلمين، فتربط بينهم وبين الإرهاب، أو تربط بين العرب والعنف، أو بين الشرق والظلم. كما شهدت هذه الفترة أيضاً العودة في بعض مناطق الشرق الأوسط والشرق الأقصى إلى بعض صور الأديان 'الأصلية' وإلى ألوان بدائية من 'القوميات'، ولكن هذه الملامح لا تمثل الصورة الكاملة، وأريد أن أتحدث في القسم الباقي من هذه الدراسة عن التيارات الجديدة في البحث العلمي والنقد والتفسير، وهي التي - رغم قبولها للمنطلقات الأساسية لكتايب هذا - تتجاوزه بحيث تزيد من ثراء إدراكنا لدى تعقيد الخبرة التاريخية.

ولم تنشأ أي من هذه التيارات فجأة، بطبيعة الحال، بل ولم تكتسب أي منها منزلة المعرفة أو الممارسة الكاملة الرسوخ. فالسياق العالمي لا يزال مضطرباً إلى درجة تبعث على الحيرة، مثقلاً بشئى الأيديولوجيات، سريع التقلب، متوترًا، غير مأمون بل مهلكًا. إذ على الرغم من تمزق الاتحاد السوفييتي وحصول بلدان شرقي أوروبا على الاستقلال السياسى فإن أنساق السلطة والهيمنة لا تزال قائمة بصورة تثير الريبة. فبلدان الجنوب الجغرافى - التى كان يشار إليها بتعبير رومانسى بل وعاطفى هو العالم الثالث - مَكَلَّة فى أشراك الديون، وقد تفتتت فى عشرات من الكيانات المنقسمة على أنفسها أو غير المتناسكة، تحاصرها مشكلات الفقر والمرض والتخلف التى زادت على مدى السنوات العشر أو الخمس عشرة الماضية. وانقضى زمان حركة عدم الانحياز وزمن الشخصيات الساحرة التى قضت على الاستعمار وأتت

بالاستقلال، وبرز من جديد نسق يدعو إلى الانزعاج يتمثل فى الصراعات العرقية والحروب المحلية، وهو الذى لا يقتصر على الجنوب الجغرافى، على نحو ما تشهد به الأحوال المفجعة لأبناء البوسنة والهرسك، ولا تزال الولايات المتحدة الدولة المسيطرة فى بعض المناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا، ولا تزال أوروبا، التى يساورها القلق ولم تحقق وحدتها الحقة حتى الآن، تتلصق خلفها.

كما برزت - وببعض الصور المثيرة إلى درجة بعيدة - عدة تفسيرات للمشاهد العالمى الحالى وبُذلت عدة محاولات لفهمه ثقافياً وسياسياً. ولقد سبق لى أن أشرت إلى 'الأصولية'. وأما النظائر العلمانية فهى العودة إلى القومية وإلى النظريات التى تؤكد التمييز الجذرى - وهو فى اعتقادى يميز رائف بسبب شموله - بين مختلف الثقافات والحضارات. فمنذ عهد قريب، على سبيل المثال، قدم الأستاذ صمويل هنتنجتون، من جامعة هارفارد، نظريته غير المُنْتَمِة على الإطلاق والتى تقول بأن ما يسميه "صدام الحضارات" قد حل محل القطبية الثنائية فى زمن الحرب الباردة، وهى أطروحة تقوم على افتراض أن الحضارات الغربية والكونفوشيوسية والإسلام، من بين عدة حضارات أخرى، تمثل أقساماً مُحْكَمَةً الإغلاق، يحرص أصحابها أساساً، فى الحقيقة، على نيل كل ما جدها^(١).

وهذا منافٍ لطبيعة الأمور، إذ إن أحد مظاهر التقدم الكبير فى النظرية الثقافية الحديثة يتمثل فى إدراكنا، وهو الذى يكاد يقبله الجميع على مستوى العالم، بأن الثقافات مُهَجَّة ومتعددة العناصر، وبأن الثقافات والحضارات، على نحو ما أقيمت عليه الحجة فى كتابى الثقافة والإمبريالية، تتصل ببعضها البعض ويعتمد بعضها على بعض إلى درجة يصعب معها وضع توصيف لكل على حدة أو رسم صور مبسطة لتفرد كل منها بذاتها. كيف نستطيع اليوم أن نتحدث عن "الحضارة الغربية" إلا باعتبارها، وإلى حد كبير، خرافة أيديولوجية، توحى بنوع من التفوق 'المنعزل' لحنفة من القيم والأفكار، ليس لايها معنى خارج سياق فتوح البلدان، والاستيطان فيها، والسفر منها وإليها،

واختلاط الشعوب، وهو الذى جعل الأمم الغربية تتمتع بما تتمتع به الآن من هويات مختلطة ؟ ويصدق هذا بصفة خاصة على الولايات المتحدة وهى التى لا يمكن وصفها اليوم إلا باعتبارها صحيفة باللغة الضخامة تعاقبت عليها كتابات تشهد باختلاف الأجناس والثقافات التى تشترك فى تاريخ معقد للفتوح والغزوات، وحالات الإبادة، إلى جانب المنجزات الثقافية والسياسية الكبرى، بطبيعة الحال. ولقد كانت هذه الفكرة من 'الرسائل' المضمرة فى الاستشراق، بمعنى أن أية محاولة للفصل قسراً بين الثقافات والشعوب، حتى أو بحيث تصبح كل منها سلالة منفصلة و جوهراً متميزاً، لا تقتصر على كشف إجراءات التزييف وسوء التمثيل المترتبة على ذلك بل تكشف أيضاً عن كيفية تواطؤ 'الفهم' مع السلطة فى إفراز ما يسمى 'الشرق' أو 'الغرب'.

ولا يعنى ذلك أن هتجتون، ومن خَلَفِهِ جميع أصحاب النظريات والمبررات للتقاليد الغربية المتهللة فرحاً، مثل فرانسيس فوكوياما، لم يعودوا يتمتعون بجانب كبير من سيطرتهم على الوعي الجماهيرى، بل لا يزالون يتمتعون به، على نحو ما اتضح فى حالة پول جونسون - وذلك يعتبر من 'أعراض' هذا الموقف - فلقد كان يوماً من المفكرين اليساريين ثم أصبح مجادلاً اجتماعياً وسياسياً رجعيّاً. إذ نشر فى مجلة نيويورك تايمز ماجازين، بتاريخ ١٨ إبريل ١٩٩٣، وليست على الإطلاق بالمجلة الهامشية، مقالاً بعنوان "عاد الاستعمار - ولم يتأخر لحظة"، وأما الفكرة الرئيسية فيه فهو أن على "الأمم المتحضرة" أن تتعهد بإعادة استعمار بلدان العالم الثالث "التي انهارت فيها أولى الشروط الأساسية للحياة المتحضرة" وأن يكون ذلك من خلال نظام لفرض الوصاية عليها. والنموذج الذى يقدمه هو النموذج الاستعماري الصريح الذى يمتد للقرن التاسع عشر، إذ يقول إن ممارسة التجارة الرابعة سوف تستحيل على الأوروبيين إلا إذا فرضوا النظام. بالمعنى السياسى.

والحجة التى يقدمها جونسون ذات أصداء باطنة عديدة فى كتابات راسمى السياسات الأمريكيتين وفى أجهزة الإعلام. . وكذلك - بطبيعة الحال

- فى السياسة الأمريكية الخارجية التى لا تزال تؤمن بالتدخل فى الشرق الأوسط وفى أمريكا اللاتينية وفى شرقى أوروبا، كما لا تزال 'تبشيرية' فى كل ما عدا تلك من المناطق، وخصوصاً فى سياساتها إزاء روسيا والجمهوريات السوفيتية السابقة. ولكن المهم هو أن صدعاً خطيراً قد نشأ، وإن لم يفحصه أحد تقريباً، فى الوعى الجماهيرى بين الأفكار القديمة الخاصة بالهيمنة الغربية (والذى كان نظام الاستشراق جانباً من جوانبه) - من ناحية - وبين الأفكار الجديدة التى تسود فى المجتمعات 'الثانية' والمحرومة، وفى أوساط قطاع عريض من المثقفين والأكاديميين والفنانين من ناحية أخرى. لقد تغيرت الأوضاع تغيراً هائلاً فلم تعد الشعوب الأقل شأنًا - والتى كانت يوماً ما مستعمرة ومستعبدة ومقهورة - تخلد إلى الصمت، ولا يتولى تفسير أوضاعها سوى كبار الأوروبيين أو الذكور من الأمريكين. كما حدثت ثورة فى وعى المرأة، وفى وعى الأقليات والمهمشين، بلغ من شدتها أن امتد تأثيرها إلى التيار الرئيسى للتفكير على مستوى العالم كله. وعلى الرغم من أننى كنت أستشعرها إلى حد ما فى أثناء عملى بكتابة الاستشراق فى السبعينيات فقد اتضحت معالمها الآن بصورة مثيرة من شأنها أن تستلفت انتباه كل من يهتم اهتماماً حقيقياً بدراسة الثقافة عملياً ونظرياً.

ويمكننا أن نميز بين تيارين عريضين هما ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. واستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا تعنى التجاوز بقدر ما تعنى، على نحو ما بينت الباحثة 'إلا شوهات' فى مقال أساسى لها عن 'ما بعد الاستعمار'، "مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصب على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما 'يتجاوزها'".^(٧) وقد برز ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة معاً باعتبارهما موضوعين مترابطين لدى تصدى الباحثين لهما وفحصهما. ومن المحال فى هذا السياق أن أعرض للمناظرات المستفيضة التى أحاطت بمعنى هذين المصطلحين، بل وبصياغتهما وطرائق كتابتهما بالإنجليزية. وهكذا فلن أتحدث عن بعض الحالات الفردية التى اتسمت بالتطرف أو استخدام الرطانة

المضحكة، بل سأعرض لبعض التيارات والجهود التي يبدو أنها لا تزال مهمة الآن، ونحن في عام ١٩٩٤، من منظور كتاب نشر عام ١٩٧٨ .

كان ولا يزال جانب كبير من أهم الدراسات التي أجريت عن النظام الاقتصادي والسياسي الجديد يتعلق بما يصفه هاري ماجدوف في مقال حديث بتعبير "العولمة"، وهو النظام الذي يسمح لنخبة ضئيلة من رجال المال بتوسيع سلطانها حتى يشمل العالم كله، وهو ما يؤدي إلى تضخم أسعار السلع والخدمات، وإعادة توزيع الثروة بنقلها من قطاعات أصحاب الدخل المنخفضة (عادة في العالم غير الغربي) إلى قطاعات الدخل المرتفع^(٨). وإلى جانب هذا، على نحو ما ناقشه ماساو موشى وعارف ديرليك مناقشة دقيقة، ظهر نظام جديد عابر للحدود الوطنية، بحيث تختفى الحدود الخاصة للدول، ولا يخضع العمال ولا الدخل إلا للمديرين "العالميين"، وبحيث يعود الاستعمار إلى الظهور في صورة خضوع الجنوب وتبعيته للشمال^(٩). ويتنقل كل من موشى وديرليك بعد ذلك إلى تبيان كيف يمكن أن يصبح اهتمام الأكاديميين الغربيين بموضوعات مثل التعدد الثقافي و"أوضاع ما بعد الاستعمار"، في الواقع، بمثابة تراجع ثقافي وفكري عن حقائق الواقع الجديد للقوة في العالم، فيقول موشى "إن ما نحتاجه هو الفحص السياسي والاقتصادي العسارم لا الدراسة التي تمثلها المقتضيات التعليمية" التي يمثلها "خداع النفس الليبرالي" المضمون في بعض المجالات الجديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (٧٥١) .

لكننا حتى لو أخذنا هذه "الأوامر" مأخذ الجد (كما يقضى به الواجب) فسوف نجد أن الخبرة التاريخية تقدم لنا أساساً صلبة لظهور الاهتمام اليوم بما بعد الحداثة، وبقرينه الذي يختلف تماماً عنه وهو ما بعد الاستعمار، إذ سوف نجد في الأول انحيازاً أشد كثيراً للمركزية الأوروبية، إلى جانب غلبة التركيز النظري والجمالي الذي يؤكد العوامل المحلية والطارئة، وكذلك ما يكاد أن يكون وجوداً زخرفياً، لا وزن له، للعوامل التاريخية، وهوامل المحاكاة، وقبل هذا وذلك النزعة الاستهلاكية. وأما أولى الدراسات الخاصة بما بعد

الاستعمار فقد قام بها عدد من المفكرين التمييزيين مثل أنور عبد الملك، وسمير أمين، وس. ل. ر. جيمز، وكانت كلها تقريباً تستند إلى دراسات للسيادة والسيطرة، إما من وجهة نظر الاستقلال السياسى الذى اكتمل أو من وجهة مشروع تحررى غير مكتمل. لكنه إذا كانت ما بعد الحداثة، طبقاً لتعريف من أشهر تعريفاتها القائمة على برنامج محدد (وهو تعريف جان فرانسوا ليوتار) تؤكد اختفاء الصور الكبرى للتحرر والتنوير، فإن جانباً كبيراً من العمل الذى أنجزه الجيل الأول من فنانى وباحثى ما بعد الاستعمار يؤكد العكس تماماً، فعلى الرغم من بقاء الصور الكبرى المذكورة فإن تنفيذها وتحقيقها يتعرضان الآن لمن يوقفهما أو يرجئهما أو يتحائل عليهما. وهكذا فإن الاختلاف الحاسم بين الضرورات التاريخية والسياسية العاجلة لما بعد الاستعمار عن الانفصال النسبى لما بعد الحداثة يودى إلى اختلاف تام فى المداخل والنتائج، على ما بينهما من تداخل محدود (فى تقنيات "الواقعية السحرية" على سبيل المثال).

وأعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن جانباً كبيراً من أفضل الكتابات الخاصة بما بعد الاستعمار التى تكاثرت تكاثراً شديداً منذ أوائل الثمانينيات يخلو من التأكيد الشديد على ما هو محلى، وإقليمى وطائى، فهذه الكتابات لا تخلو من هذا التأكيد، ولكن أهم أشكاله تتصل، فيما يبدو لى، فى منهجها العام، مجموعة عالمية من القضايا، وكلها تتعلق بالتحرر، وبالواقف المنقحة تجاه التاريخ والثقافة، وبانتشار تطبيق النماذج والأساليب النظرية المتكررة، وكان من أشدها بروزاً البسخت النقدى المنتظم والمناهض للمركزية الأوروبية ونظام السلفية الأبوية. فغى شتى الجامعات الامتريكية والأوروبية دأب الطلاب والأساتذة فى الثمانينيات بل وبذلوا جهوداً مضنية فى توسيع مجال التركيز الأكاديمى فيما يسمى بالمواد الدراسية الأساسية حتى يشمل كتابات المرأة، وكتابات الفنانين والمفكرين غير الأوروبيين، ومن يشغلون المراتب الثانوية، وصاحبت ذلك تفسيرات مهمة فى النظرة إلى دراسات المناطق التى طالما احتكرها المستشرقون الكلاسيكيون ونظائرهم فى المجالات الأخرى. وهكذا

فقد بدأ يتجلى فى بعض المباحث العلمية مثل الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع بل والتاريخ، قبل كل شئ، تأثير البحث النقدي المديد فى المصادر، ودخول النظرية النقدية الجديدة، واستبعاد المنظور القائم على المركزية الأوروبية. وأما أهم الدراسات التنقيحية الرائعة فربما لم يشهدها مجال دراسات الشرق الأوسط، بل يشهدها مجال الدراسات الهندية، وذلك بإنشاء مجال دراسات ذوى المكانة الثانوية، وهو الذى يضم جماعة مرموقة من العلماء والباحثين الذين يرأسهم 'راناچيت جُوها'. وكانت غايتهم تتسم بالطموح، ألا وهي القيام بثورة فى علم كتابة التاريخ، وهدفهم المباشر هو إنقاذ كتابة التاريخ الهندى من سيطرة النخبة القومية، وأن يعيدوا إليه الدور المهم الذى يقوم به فقراء المدن وسكان الريف. واعتقد أنه من الخطأ أن نقول إن مثل هذا العمل، الذى يغلب عليه الطابع الأكاديمى، يتعرض بسهولة للاستقطاب والتواطؤ مع الاستعمار الجديد 'العابر للحدود الوطنية'. فما علينا إلا أن نسجل ونعترف بالإنجاز، مع التحذير من مزالق المستقبل.

ولقد اهتمت اهتماماً خاصاً بالتوسع فى قضايا ما بعد الاستعمار حتى أصبحت تشمل مشكلات الجغرافيا، فما كتاب **الاستشراق على أية حال** إلا دراسة بُنيت على إعادة النظر فى المقولة التى ظل الناس يؤمنون بها على مر القرون ألا وهي وجود هوةٍ من المحال تخطيها تفصل بين الشرق والغرب. ولم يكن هدفي، كما سبق لى أن قلت، إنكار الاختلاف فى ذاته - فمن ذا الذى ينكر الدور التأسيسي الذى تنهض به الاختلافات القومية والثقافية فى العلاقات ما بين البشر - بقدر ما كان يتمثل فى الطعن فى مقولة إن الاختلاف يتضمن العداء، ويتضمن مجموعة من العنقائير الجوهرية المجسدة المجردة المتعارضة، وهيكل معرفياً كاملاً 'تعارضياً' بئى من هذه الأشياء. بل كان ما أدعو إليه فى **الاستشراق** هو اتخاذ منهج جديد فى تفهم عناصر الانفصال والتضارب التى دفعت أجيالاً متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة الإمبريالية. والحق أن تطوراً من أهم التطورات فى دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل فى إعادة قراءة الأعمال الثقافية 'المعمدة' لا بالخط من قدرها أو

بتلوّث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور 'الجدلية الثنائية' التي توحى بوجود أسياد وعبيد. ولقد كان هذا قطعاً هو الأثر النسبي لبعض الأعمال الفنية التي تشهد بسعة الحيلة إلى حد مذهل، مثل قصص س. ل. ر. جيمز وأشعار إيميه سيرا، ودريك ولسكوت، فأعمالهم تتميز بمنجزات شكلية جديدة تمثل في الواقع إعادة النظر في الاستعمار باعتباره خبرة تاريخية وامتلاك ناصية هذه الخبرة وبث الحياة فيها وتحويلها إلى صورة جمالية جديدة للمشاركة، بل وفي أحيان كثيرة إعادة صياغتها بحذق فائق .

كما نرى تطوراً مماثلاً في أعمال مجموعة من الكتاب الإيرلنديين المتميزين الذين فرضوا وجودهم في عام ١٩٨٠ عندما أنشأوا هيئة جماعية أسموها 'فيلد داي'، ويقول تصدير إحدى الطباعات التي تتضمن بعض أعمالهم ما يلي عنهم :

كان (هؤلاء الكتاب) يعتقدون أن جماعة 'فيلد داي' تستطيع بل ومن واجبها أن تساهم في حل الأزمة الراهنة بوضع تحليلات لكل ما استقر من آراء وأساطير وأخاط كانت قد أصبحت من أعراض وأسباب الموقف الحالي (بين جمهورية أيرلندا وأيرلندا الشمالية). والواقع أن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية، وعودة نفشى العنف الذى كانت هذه الترتيبات تهدف إلى قمعه أو احتوائه، يجعل هذا المطلب أشد إلحاحاً في الشمال عنه في الجمهورية . . . وهكذا قررت الجماعة أن تشرع في نشر عدة مطبوعات متوالية، ابتداءً بسلسلة من الكتب (بالإضافة إلى سلسلة رائعة من قصائد شيماس هيني، ومقالات شيماس فين، ومسرحيات بريان فويل وتوم بولين) بغرض استكشاف جوانب المشكلة الأيرلندية، وزيادة النجاح في مواجهتها عما شهدناه حتى الآن^(١٠) .

ورأينا كيف أن فكرة إعادة التفكير في الخبرات التاريخية التي كانت تقوم يوماً ما على الفصل الجغرافي بين الشعوب والثقافات وإعادة صياغة هذه الخبرات أصبحت تقع في قلب موجة كاملة من الأعمال العلمية والنقدية، إذ نجدها مثلاً، ولتقتصر على ثلاثة أعمال فقط، في كتاب إيميل ألكالاى بعنوان **ما وراء العرب واليهود: إعادة صنع ثقافة بلاد الشام**، والكتاب الذى كتبه بول جيلروى بعنوان **المحيط الأطلسى الأسود: الحداثة والوعى المزدوج**، والكتاب الذى كتبه مويرا فيرجسون بعنوان **الخضوع للآخرين: الكائنات البريطانية والرق الاستعماري ١٦٧٠-١٨٣٤**^(١). وتتولى هذه الأعمال إعادة فحص المجالات التي كان يُعتقد يوماً ما أنها مقصورة على شعب واحد، أو على الرجل دون المرأة أو العكس، أو على جنس بشرى واحد أو طبقة اجتماعية واحدة، وتبيان أنها تشمل غيرهم. وبعد أن دأب الكتاب ردحاً طويلاً من الزمن على تصوير بلاد الشام فى صورة صعيد معركة بين العرب واليهود، تظهر هذه المنطقة فى كتاب ألكالاى فى صورة الثقافة الخاصة بالبحر المتوسط، والتى يشترك فيها العرب واليهود. ويتجهج جيلروى منهجاً مماثلاً يسودى إلى تغيير بل وازدواج رؤيتنا للمحيط الأطلسى الذى كان يُظن أنه أساساً بحر الرحلات البحرية الأوروبية. وعندما تفحص فيرجسون علاقة الخصومة بين الملأك الإنجليز للعبيد وبين العبيد من أبناء إفريقيا، تتيج إبراز نسق أشد تعقيداً يفصل ما بين الأثنى البيضاء والذكر الأبيض، وما يستتبعه ذلك من ظهور حالات جديدة تمثل تغيض المنزل وإزاحة الإنسان عن مكان الحق فى إفريقيا.

وأستطيع مواصلة ضرب المزيد من الأمثلة، لكننى سوف أوجز الختام قائلاً إنه على الرغم من استمرار وجود المداوات ومظاهر الظلم التي كانت النبع الذى تدفق منه اهتمامى بالاستشراق باعتباره ظاهرة ثقافية وسياسية، فإننا نشهد الآن، على الأقل، قبولاً عاماً بأن هذه لا تمثل نظاماً خالداً بل خبرة تاريخية قد تكون قد اقتربنا من نهايتها أو على الأقل من تخفيف حدتها

بعض الشيء، وحين أستعرضها الآن، من المنظور الذى تتيحه هذه المسافة الزمنية على امتداد خمس عشرة سنة حافلة، ونتيجة هذا الكم الهائل من جهود التفسير والبحث العلمى الجديدة التى ترمى إلى تخفيف آثار الاصفاد الإمبريالية فى الفكر والعلاقات البشرية، أجد أن كتاب الاستشراق يشرفه على الأقل أنه جند نفسه صراحة فى النضال، وهو الذى لا يزال مستمرًا بطبيعة الحال فى "الغرب" و "الشرق" معًا .

إ. و. س.

نيويورك

مارس ١٩٩٤

Introduction

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), p. 14.
2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).
3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200-19.
5. See my *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).
6. Principally in his *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) and *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81-96.
9. In an interview published in *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), pp. 66-7.
11. In my *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

12. Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65-7.
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientate* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Flick, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee MetHzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).
14. E. S. Shaffer, "Kubia Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880 (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.
16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-Ushers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentine Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.
17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, *Parliamentary Debates (Commons)*, 5th ser., 17 (1910): 1140-46. See also A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power*

- (London: Mac-Millan & Co., 1959), pp. 357-60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus McLini. "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.
2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution. 1874-1932* (London: MacMillan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spoke without irony of Egypt as an "independent nation."
 3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913* (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12-14.
 4. *Ibid.*, p. 171.
 5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907," in *Middle Eastern Affairs*, Number Four: St. Antony's Papers Number 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.
 6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).
 7. Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.
 8. Cited in John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Eick Books, 1970), p. 271.
 9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)," *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), pp. 893-4. See also D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.
 10. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.
 11. The phrase is to be found in Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.
 12. V. G. Kieman, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), p. 55.
 13. Edgar Quinet, *Le Genie des religions*, in *Oeuvres completes* (Paris: Pagnerre, 1857), pp. 55-74.
 14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.
 15. See Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p. 40.
 16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.

17. Harold W. Glidden, "The Arab World," *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984-8.
18. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocated learning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spirit continued to develop." See also Johann W. Fuck, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).
19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, *La Decouverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottfischen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).
20. Victor Hugo, *Oeuvres poetiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), I:580.
21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des etudes orientales: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siecle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70).
23. See Rene Gerard, *L'Orient et la pensee romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), p. 112.
24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.
25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).
26. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).
27. See Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1-7.
28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).
29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.
30. Aeschylus, *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73.
31. Euripides, *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. For further discussion of the Europe

- Orient distinction see Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).
32. Euripides, *Bacchae*, p. 52.
 33. Rene Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).
 34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.
 35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.
 36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.
 37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33. See also James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).
 38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.
 39. *Ibid.*, pp. 259-60.
 40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic," *PMLA* 55 (1940): 628-59.
 41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91-2, 108-9.
 42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96, and *passim*.
 43. *Ibid.*, p. 84.
 44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" *Muslim World* 23 (January 1933): 2.
 45. P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.
 46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthelemy d'Herbelot *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (The Hague: Neauime & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-97.
 47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), pp. 277-89.
 48. Barthold, *La Decouverte de l'Asie*, pp. 137-8.
 49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.
 50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61-9.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13-14.
52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.
53. Quoted by Henri Baudot in *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.
54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.
55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
56. See Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138-61.
57. Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.
58. A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62-6.
61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
62. Quinet, *Le Genie des religions*, p. 47.
63. Jean Thiry, *Bonaparte en Egypte decembre 1797-24 aout 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.
64. Constantin-Francois Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 and passim.
65. Napoleon, *Campagnes d' Egypte et de Syrie, 1798-1799: Memoires pour servir a l'histoire de Napoleon* (Paris: Comou, 1843), 1: 211.
66. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.
68. Quoted from Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.
69. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's Mahomet with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'apres les documents francais arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.
70. Thiry, *Bonaparte en Egypte*, p. 434.
71. Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poetiques*, 1: 684.
72. Henri Deherain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.
73. *Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont ete faites en Egypte pendant l'expedition de l'armee francaise, public par les ordres de sa majeste l'empereur Napoleon le grand*, 23 vols. (Paris: Imprimerie imperiale, 1809-28).

74. Fourier, Preface historique, vol. 1 of Description de l'Egypte, p. 1.75. Ibid., p. iii.
76. Ibid., p. xcii.
77. fitienne Geoffroy Saint-Hilaire, Histoire naturelle des poissons du Nil, vol. 17 of Description de l'Egypte, p. 2.
78. M. de Chabrol, Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte, vol. 14 of Description de l'Egypte, p. 376.
79. This is evident in Baron Larrey, Notice sur la conformation physique des Egyptiens et des differentes races qui habitent en egypte, suivie de quelques reflexions sur l'embaumement des momies, vol. 13 of Description de l'Egypte.
80. Cited by John Marlowe, The Making of the Suez Canal (London: Cresset Press, 1964), p. 31.
81. Quoted in John Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York: Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141-2.
82. Marlowe, Making of the Suez Canal, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, Lettres, journal et documents pour servir d l'histoire du Canal de Suez (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, Paradise on Earth, p. 68.
84. Cited in Charles Beatty, De Lesseps of Suez: The Man and His Times (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.
85. De Lesseps, Lettres, journal et documents, 5: 17.
86. Ibid., pp. 324-33.
87. Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.
88. Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," Diogenes 44 (Winter 1963): 107-8.
89. Friedrich Schlegel, Uber die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumskunde (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44-59; Schlegel, Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.
90. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).
91. See Derek Hopwood, The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East (Oxford: Clarendon Press, 1969).
92. A. L. Tibawi, British Interests in Palestine, 1800-1901 (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.
93. Gerard de Nerval, Oeuvres, ed. Albert Beguin and Jean Riehet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.
94. Hugo, Oeuvres poetiques, 1: 580.
95. Sir Walter Scott? The Talisman (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38-9.

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.
97. Quoted by B. R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59-70.
98. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. See Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), I: 542.
99. This is the argument presented in Carl H. Becker, *DOS Erbe der Antike im Orient und Okvdent* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).
100. See Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).
101. Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," p. 112.
102. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.
103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, pp. 39-49.
105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).
106. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), p. 158.
107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).
108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, Bouvard et Pecuchet, vol. 2 of *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.
2. There is an illuminating account of these visions and Utopias in Donald G. Chariton, *Secular Religions in France, 1815-1870* (London: Oxford University Press, 1963).
3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.
4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th-19th Centuries," *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33-9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, and R. Lepotier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: editions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, *Missions archeologiques francaises en Orient aux XVIIIe et XIXe siecles*, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Penn-

- sylvania Press, 1964), as well as in Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206-68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 9-62.
5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. See also Holt's *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).
 6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).
 7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva, Skira, 1964).
 8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, *Anglistische Forschungen*, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII^e siècle," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 255-82.
 9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also Francois Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), pp. 44-63.
 10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximilian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. See also Jean Biou, "Lumières et anthropophagie," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 223-34.
 11. Henri Deherain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.
 12. For these and other details see *ibid.*, pp. i-xxxiii.
 13. Due de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy, in Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.
 14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), pp. 23, 35, 31.
 15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans.

- Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.
16. Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy," p. 107.
 17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111-12.
 18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, d l'usage des élèves de l'Ecole royale et spéciale des langues orientales vivantes* (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p. viii.
 19. For the notions of "supplementarity" "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967), p. 203 and passim.
 20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fuck, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7.
 21. Foucault's characterization of an archive can be found in *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79-131.
 - Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (Renan, Taine, Michelet [Paris: Calmann-Levy, 1894], pp. 40-1). See also Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan," *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, no. 1 (January-March 1972): 100-28.
 22. Honoré de Balzac, Louis Lambert (Paris: Calmann-Levy, n.d.), p. 4.
 23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works. See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January-July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" *Arion*, N. S. 1 (1974): 279-380; also the passages on language and perspectivism in *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).
 24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann-Levy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.
 25. *Ibid.*, p. xiv and passim.
 26. The entire opening chapter of bk. 1, chap. 16 of *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Levy, 1947-61), 8: 143-63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including *L'Avenir de la science*, especially Renan's notes.
 27. Ernest Renan, *Correspondence, 1846-1871* (Paris: Calmann-Levy, 1926), 1: 7-12.
 28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres complètes*, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: Renan, d'après des

documents inedits (Paris: Pen-in, 1923), pp. 48-68, and La Jeunesse clericale d'Ernest Renan (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, Ernest Renan (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111.

The standard description of Renan's religious vocation is still valuable also: Pierre Lasserre, La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siecle, 3 vols. (Paris: Garnier Freres, 1925). In vol. 2, pp. 50-166 and 265-98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres completes* 8: 128.
30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.
31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290-300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other events of the Deluge, the building of the Tower of Babel also were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957-63).
32. Quoted by Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Remusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and *passim*.
33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap. 16, in *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276-7.
34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.
35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.
36. Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres completes*, 8: 122.
37. Renan, "De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation," in *Oeuvres completes*, 2: 320.
38. *Ibid.*, p. 333.
39. Renan, "Trois Professeurs au College de France: Etienne Quatre-mere," *Oeuvres completes*, 1: 129. Renan was not wrong about Quatre-mere, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making the quite uninteresting. See his essays "Le Gout des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.
40. Honore de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Etudes philosophiques* 1) of *La Comedie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire generale des langues semitiques*, p. 134.
41. See, for instance, *De l'origine du langage*, p. 102, and *Histoire generale*, p. 180.
42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seul resultat a la science, c'est de

resoudre l'enigme, c'est de dire definitivement a l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer a lui-meme, c'est de lui donner, au nom de la seule autorite legitime qui est la nature humaine toute entiere, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."

43. See Madeleine V.-David, *Le Debat sur les ecritures et l'Urographie aux XVII^e et XVIII^e siecles et l'application de la notion de dechiffrement aux ecritures mortes* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.
44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's *La Renaissance orientate*, not at all in Foucault's *The Order of Things*, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Müller in his *Lectures on the Science of Language* (1861-64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his *Histoire des orientalistes de l'Europe du XI^e au XIX^e siecle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's *Essais Orientaux* (Paris: A. Levy, 1883) whose first item is a history, "L'Orientalisme en France" is dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, *Vingt-sept ans d'histoire des etudes orientales: Rapports faits a la Societe asiatique de Paris de 1840 a 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879-80).
45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seilliere, *La Philosophie de l'imperialisme*, 4 vols. (Paris: Plon, 1903-8); Theophile Simar, *Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XV^e siecle et son expansion au XIX^e siecle* (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).
46. In *La Renaissance orientate* Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliotheque fantastique," which is his preface to Flaubert's *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7-33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885-910.
47. Renan, *Histoire generate*, pp. 14566.
48. See *L'Avenir de la science*, p. 508 and passim.
49. Renan, *Histoire generate*, p. 214.
50. *Ibid.*, p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction

between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. Ibid., pp. 531-2.
52. Ibid., p. 515 and passim.
53. See Jean Seznec, *Nouvelles Etudes sur "La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.
54. See Etienne Geoffrey Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vols. (Paris: J.-B. Baillière, 1832-36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3-34. See also Jacob, *The Logic of Life*, and Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174-84, for very interesting accounts of the Saint-Hilaires place in the development of the life sciences.
55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii-xxiii.
56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.
57. Renan, *Oeuvres complètes*, 1: 621-2 and passim. See H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeed at least to me.
58. Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes*, 8: 1228, 1232.
59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.
60. Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in *Oeuvres complètes*, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his *Secular Religions in France*. Also Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve," *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126-35.
61. Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 156.
62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, *Oeuvres complètes*, 10: 203-4. Gobineau's ideas were expressed in his *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55).
63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.
64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tri-

- emische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.
65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.
 66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), pp. 178-91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).
 67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 of his *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).
 68. See Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers eteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).
 69. Kari Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fembach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306-7.
 70. *Ibid.*, p. 320.
 71. Edward William Lane, *Author's Preface to An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.
 72. *Ibid.*, p. 1.
 73. *Ibid.*, pp. 160-1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.
 74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.
 75. *Societe asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.
 76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westostlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8-9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the *Diwan*.
 77. Victor Hugo, *Les Orientales*, in *Oeuvres poetiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
 78. Francois-Rene de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.
 79. See Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pelerins aux meharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.
 80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la litterature francaise de Nerval a Barres* (Paris: Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.
 81. Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 and note, 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.

808,908.

82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.
84. Ibid., p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid., pp. 1126-27, 1049.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid., pp. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.
90. Ibid., 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.
91. Ibid., 2: 92-3.
92. Ibid., 2: 526-7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carre, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*, 2 vols. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932), and Moenis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).
93. Gerard de Nerval, *Les Filles du feu*, in *Oeuvres*, ed. Albert Beguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-8.
94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).
95. Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.
96. These are all considered by Bruneau in *ibid.*
97. Nerval, *Voyage en Orient*, in *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
98. Ibid., p. 181.
99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.
100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.
101. Ibid., pp. 706, 718.
102. Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), vols. 10, 11; *Les Lettres d'Egypte*, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.
103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.
104. Flaubert in Egypt, pp. 173, 75.
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, in *Oeuvres*, 2: 1019.
107. Flaubert in Egypt, p. 65.
108. Ibid., pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, in *Oeuvres*, 1: 85.
110. See Flaubert, *Salammbô*, in *Oeuvres*, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading Salammbô" *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.

111. Flaubert in Egypt, pp. 198-9.
112. Foucault, "La Bibliothèque fantastique," in Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
113. Flaubert in Egypt, p. 79.
114. *Ibid.*, pp. 211-2.
115. For a discussion of this process see Foucault, *Archaeology of Knowledge*; also Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said, "An Ethics of Language," *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.
116. See the invaluable listings in Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
117. For discussions of the American travelers see Dorothee Melitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).
118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.
119. Flaubert in Egypt, p. 81.
120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964) p. 5.
121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (London: Tyiston & Edwards, 1893), I: 9, 108-10.
122. Richard Burton, "Terminal Essay," in *The Book of the Thousand and One Nights* (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.
123. Burton, *Pilgrimage*, I: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), pp. 46-7.
2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 and *passim*.
3. See Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73-105.
4. See Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.
5. *Ibid.*, p. 309.
6. See Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).
7. *Ibid.*, p. 311.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme," *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (July-September 1953): 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.
10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Alien & Unwin, 1915), pp. 4-5, 10, 28.
12. *Ibid.*, pp. 184, 191-2. For the history of the school, see C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies*, University of London, 19 IP-1967: An Introduction (London: Design for Print, 1967).
13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).
14. Cited in Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.
15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155-6.
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, in *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.
17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 4265.
18. Cited by M. de Caix, *La Syrie* in Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vols. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929-33), 3: 481.
19. These details are to be found in Verhon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214-32.
20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.
21. *Ibid.*, pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920* (London: Athlone Press, 1969), p. 13.
23. *Ibid.*, p. 24.
24. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).
25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.
26. Le Comte de Cressaty, *Les Interets de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).
27. Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954), p. 280.
28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucault's work, most re-

- cently in his *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977), and *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).
29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.
 30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.
 31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 204.
 32. William Butler Yeats, "Byzantium," *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.
 33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.
 34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): pp. 81-96.
 35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.
 36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.
 37. See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.
 38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Notes Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.
 39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.
 40. *Ibid.*, pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.
 41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), I: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," *Victorian Studies* 16 (December 1972), 163-81.
 42. T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.
 43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.
 44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218.
 45. T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.
 46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence," *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96-7.
 47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42-3, 661.
 48. *Ibid.*, pp. 549, 550-2.
 49. E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.
 50. Maurice Barres, *Une Enquete aux pays du Levant* (Paris: Plon,

- 1923), 1: 20; 2: 181-192, 193, 197.
51. D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).
 52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.
 53. Frederic Lefevre, "Une Heure avec Sylvain Levi," in *Memorial Sylvain Levi*, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.
 54. Paul Valery, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-7.
 55. Cited in Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.
 56. Cited in Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).
 57. Paul Valery, *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.
 58. George Orwell, "Marrakech," in *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.
 59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.
 60. filie Faure, "Orient et Occident," *Mercure de France* 229 (July 1-August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.
 61. Fernand Baldensperger, "Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in *Etudes d'histoire littéraire*, 3rd serJ (Paris: Droz, 1939), p. 230.
 62. I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.
 63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.
 64. H. A. R. Gibb, "Literature," in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred GuiUaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.
 65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).
 66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).
 67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph

- Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).
68. Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur," I trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.
 69. *Ibid.*, p. 17.
 70. For example, in H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).
 71. See Anwar Abdel Maiek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103-40.
 72. R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists," *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.
 73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century," *Snouck Hurgronje and the Aceh War*, *Sociologische Gids* 19 (September-December 1972).
 74. Sylvain Levi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progres de l'indianisme," in *Memorial Sylvain Levi*, p. 116.
 75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.
 76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Editions du Cenacle libanais, 1972-73).
 77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primaute d'une solution culturelle," in *Opera Minora*, 1: 208-23.
 78. *Ibid.*, p. 169.
 79. See Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
 80. Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.
 81. *Ibid.*, p. 355.
 82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
 83. Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.
 84. *Ibid.*, pp. 610-11.
 85. *Ibid.*, p. 212. Also p. 117 for another attack on the British, and pp. 423-7 for his assessment of Lawrence.
 86. Quoted in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
 87. *Ibid.*, pp. 218-19.
 88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II," *Islamic Quarterly* 8, nos. 3, 4 (July-December 1964): 73-88.
 89. "Une figure domine tous les genres de l'orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les études arabes et islamiques," *Journal asiatique* 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Elements de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).
 90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History."

- International Journal of Middle East Studies 6, no. 2 (April 1975): 131-9. I have used the bibliography of Gibb's work in Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.
91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.
 92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb. 1895-1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): p. 504.
 93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.
 94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.
 95. *Ibid.*, p. 335.
 96. *Ibid.*, p. 377.
 97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.
 98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.
 99. *Ibid.*, pp. 111, 88, 189.
 100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.
 101. Both essays are to be found in Gibb's *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 and 3-33.
 102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," *Harper's*, November 1976, pp. 35-8.
 103. Cited in Ay ad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.
 104. "Statement of Purpose," *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.
 105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.
 106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.
 107. Harold Lasswell, "Propaganda," *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.
 108. Marcel Proust, *The Guermentes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.
 109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922," *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America. 1939-45," *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.
 110. As an instance there is Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).
 111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration

- and United States war policy, see Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.
112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.
 113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.
 114. For an account of this migration, see *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).
 115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.
 116. Abdullah Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," *Diogene* 38 (July-September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California Press, 1976).
 117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).
 118. Laroui, "Pour une methodologie des etudes islamiques," p. 41.
 119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," *World Politics* 15 (October 1962): 121-2.
 120. *Ibid.*, p. 117.
 121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," *MESA Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.
 122. *Ibid.*, p. 5.
 123. "Middle East Studies Network in the United States," *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.
 124. The two best critical reviews of the *Cambridge History* are by Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348-57, and Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-98.
 125. P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.
 126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 121.
 127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.
 128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.
 129. Cited in Ingrams, *Palestine Papers, 1917-1922*, pp. 31-2.
 130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," *Commentary*, October 1968, pp. 61-85. Alter's article was an adulatory review of General Yehoshafat Harkabi's *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter Press, 1972).
 131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" *Commentary*, Febru-

- ary 1974, pp. 56-61.
132. Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), pp. 109-59.
 133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.
 134. Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). For an even more racist work see John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).
 135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, but she has none of Lane's literacy or general learning.
 136. Manfred Halpem's thesis is presented in "Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpem's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54-75.
 137. Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Elie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer's *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonne's *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differently, i.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, December 1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p. 29). In a review-essay for the *Journal of Interdisciplinary History* (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is *The Cambridge History of Islam*, which, he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sus-

- tained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.
138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.
 139. Berger, *Arab World*, p. 102.
 140. Quoted by Irene Gendzier in Frantz Fanon: *A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.
 141. Berger, *Arab World*, p. 151.
 142. P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), pp. 8-9.
 143. *Ibid.*, pp. 12, 13.
 144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in *ibid.*, pp. 33, 38-9. Lewis's study *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) expresses similar disaffection with an air of great learning: more explicitly political but no less acidóis his *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcové Press, 1973).
 145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.
 146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, p. 44.
 147. *Ibid.*, p. 40.
 148. Bernard Lewis, *HistoryóRemembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.
 149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
 150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.
 151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65-6.
 152. Originally published in *Middle East Journal* 5 (1951). Collected in *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.
 153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
 154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.
 155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Maiek, Yves Lacoste, and the authors of essays published in *Review of Middle East Studies* 1 and 2 (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analyses of Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'imperialisme a la decolonisation* (Paris: Editions de Minuit, 1965).

Afterword

1. Martin Bernal, *Black Athena* (New Brunswick: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric JPHobsbawm and Terence Rangers, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

2. O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook," both in *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9 (January 1992), 141-84.
3. In one particularly telling instance, Lewis's habits of tendentious generalization do seem to have gotten him in legal trouble. According to *Liberation* (1 March 1994) and the *Guardian* (8 March 1994), Lewis now faces both criminal and civil suits brought against him in France by Armenian and human rights organizations. He is being charged under the same statute that makes it a crime in France to deny that the Nazi Holocaust took place; the charge against him is denying (in French newspapers) that a genocide of Armenians occurred under the Ottoman empire.
4. Carol Breckenridge and Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).
5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992).
6. "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 71, 3 (Summer 1993), 22-49.
7. "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text*, 31/32(1992), 106.
8. Magdoff, "Globalisation - To What End?," *Socialist Register* 1992: *New World Order?*, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," *Critical Inquiry*, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry*, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.
10. *Ireland's Field Day* (London: Hutchinson, 1985), pp. vii-viii.
11. Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).